

طريق المعرفة



# الفلسفة

أندريه كونت - سبونشيل



ترجمة د. علي بوملحم

تليجرام



سور الزكية

# الفلسفة

لـ أندريه كونت - سبونفيل



طريق المعرفة

أندريه كونت - سيونفيل

# الفلسفة

ترجمة: د. علي بو ملحم



MAJID / EUP

الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

ردمك 2-58-463-9953-978

جميع الحقوق محفوظة للنشر (كلمة) ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع  
كلمة:

إن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره  
ولمّا تعبر آراء الكتاب عن مؤلفها

ص.ب. ٢٣٨٠ أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

هاتف: ٩٦١ ٢ ٦٣١٤٤٦٨ + فاكس: ٩٧١ ٢ ٦٣١٤٤٦٢ +

[www.Kalima.ae](http://www.Kalima.ae)

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٩٦١ ١ 791123 + فاكس: ٩٦١ ١ 791124 +

[majdpub@terra.net.lb](mailto:majdpub@terra.net.lb)

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الفرنسي لكتاب

La philosophie

André Comte-Sponville

Copyright © Presses Universitaires de France

Arabic Copyright © 2008 by Kalima and MAJD/EUP

---

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه  
التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مدمجة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ  
المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

## مقدمة

### ما هي الفلسفة؟

ما هي الفلسفة؟ السؤال الفلسفي الآن، ويمكن أن يكون كذلك في جميع الأحوال (لا يكون أي سؤال فلسفياً بذاته: لن يكون كذلك إلا في رحم إشكالية تعطيه معناه وأهميته)، هذا يفسر وجود أجوبة مختلفة بمقدار وجود فلاسفة مختلفين، أو أقل. إن هذا الكتاب المدرج في مجموعة موسوعية، يحلم رغم ذلك بجواب مسكوني، ليكون مدرسياً، يمكن أن ينير الجمهور الكبير دون أن يسخط المتخصصين كثيراً. ولكن ما هو ذلك الجواب؟ إن علم الاشتقاق اللغوي لا يكفي. كون الفلسفة تعني في اليونانية حب الحكمة أو بحثها، لا يجهله أحد. ولكن ما هي الحكمة؟ وعلام يدل أصل الكلمة اللغوي؟.

لنفكر بالطريقة الأرسطوية: لنفتش عن "الجنس القريب" وعن "الفرق النوعي". في أية مقولة أعم يمكن إدخال الفلسفة؟ نشاط؟ ممارسة؟ نظام؟ دون شك، ولكن هذا يأخذ المسألة بعيداً جداً. علم؟ هذا الجواب تقليدي ومهجور. إن كلمة "فلسفة" أو "حكمة" كانت تعني حتى القرن الثامن عشر مجمل العلم العقلي، في

اليونانية القديمة (عند أرسطو مثلاً)<sup>(1)</sup>، كما في اللغات الحديثة (عند ديكارت مثلاً). هذا يبرر استعارة المبادئ الشهيرة: "هكذا الفلسفة كلها تشبه شجرة، جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيزياء، وأغصانها الخارجة من الجذع جميع العلوم الأخرى التي ترجع إلى ثلاثة أساسية: الطب والميكانيك والأخلاق"<sup>(2)</sup>. ليس هذا مقبولا عندنا: فهو لا يتفق مع الإستعمال الجامعي (كلياتنا الفلسفية بعيدة عن تدريس جميع العلوم)، ولا مع الممارسة الفعلية لهؤلاء الذين ندعوهم اليوم فلاسفة، أو - هؤلاء الذين عملوا نتاجاً علمياً بالاضافة إلى المضمون الفلسفي الخاص بنظرنا لتأجيلهم، أمثال ديكارت وليبنز Leibniz - . ليس كل علم، ولو عقلياً، فلسفة. ومن المشكوك فيه كما سوف أرجع إليه، أن تكون الفلسفة علماً ولو كان علماً خاصاً. يبقى أن مثل سقراط الشهير (وهو ليس الفيلسوف الأول، ولكن لا يوجد أي تحديد محتمل للفلسفة يستبعد في حقله) سيكفي لتنفيذ هذا التحديد العلمي: إنه لم يكن "يعلم" أكثر من الآخرين، سوى هذا العلم السليبي أنه يعلم أنه لا يعلم<sup>(3)</sup>.

المثل نفسه يمنع الإنطلاق من الكتب لتحديد الفلسفة: إن سقراط لم يكتب شيئاً. الفلسفة تطبيق عملي praxis، بالمعنى

(1) أنظر مثلاً "الميتافيزيقيا"، إ، 1 و2.

(2) ديكارت، "مبادئ الفلسفة"، الرسالة، مقدمة.

(3) افلاطون، "دفاع سقراط"، 21 ب- 23 ج.



الأسطوري للكلمة أكثر مما هي شعر poïesis، هي نشاط أكثر مما هي خلق، هي ممارسة أكثر مما هي نتاج، وهي لا تحتاج لتكون ماهي إلى غاية خارجية، إنها تكتفي بذاتها، ولا تنتج شيئاً آخر، وعندما يحصل ذلك يكون زائداً.

### ممارسة خطابية، عقلية ومجردة

إن سقراط "معلم المعلمين"<sup>(1)</sup> لم ينسب لنفسه أي علم إيجابي خاص به، ولم يخط أي كتاب: لم يكن عالماً ولا أديباً، ولكنه كان يتكلم، يفكر، وخطابه العقلي هذا، أو هذا العقل الخطابي (هذا "اللوغوس logos": الكلمة نفسها تعني باليونانية اللغة والعقل) يوفر لتحديدنا نقطة انطلاق مقبولة على الأقل، ويمكن أن يمر العاقل بين الكلمات والمفاهيم والاستدلالات. يُعتبر الفيلسوف بهذه الصفة. لا يمكن أن تكون الفكرة خرساء (لا يوجد لدى حديثي الولادة عقل حسي حركي). فلسفة، لا بهذا يمكن اللغة أن تتدخل إذا لم يوجد فكر دون لغة، لا توجد لغة أبداً لذا يمكن اللغة أن تتدخل - كفكر لغوي، ككلام فكري، "لعقل" بالفعل. إن الفلسفة تصنع "بالخطابات والاستدلالات"، هذا ما كان يؤكد أبيقور<sup>(2)</sup>، ولا أعرف فيلسوفاً يثنى من ذلك. لقد تحدثنا بصدد الكلبيين عن

(1) كما يقول مونتاني، أبحاث، III، 13، ص 1076، طبعة فيلي - سوليه PUF.

(2) استشهاد من سكستوس أمبريكوس، I، ف. XI، رياضيات، 169، 219، أ.

س. أبيقور، "رسائل وحكم"، طبعة مارسيل كوش، بوف، 1987، ص 410.

"فلسفة دون كلام"<sup>(1)</sup>. مهما كانت الصيغة واضحة، لا تؤخذ من قدم الرسالة: حتى تحريضات ديوجين Diogène الصامتة لا تلامس الفلسفة إلا بالخطاب الذي يرافقها (لنبدأ بتحريض ديوجين نفسه)، أو الذي تفرضه (مثلاً خطابات أنتيستين Antisthène أو سقراط). لا يكفي الاستمناء في الساحة العامة لتكون فيلسوفاً. يجب أن يكون لذلك معنى، وليس إشارة بل حجة أو إعتراض، وهذا لا يمكن إلا بمذهب أو استدلال نشهره ولو ضمناً، ويمكن إعلانه على الأقل. لم يكتب جميع الفلاسفة ولكنهم تكلموا جميعاً، وفكروا جميعاً، ولا يصبحون فلاسفة خلاف ذلك.

هذا هو "الجنس" غير القريب أيضاً، الذي سأنطلق منه. الفلسفة ممارسة خطائية واستدلالية (أكثر مما هي "عقلانية"، إنها هذيان على طريقة ما) إنها تدخل في المجموعة نفسها، من وجهة النظر هذه، مثل الرياضيات وعلم البيولوجيا، والصحافة (عندما تكون استدلالية) أو مثل بحث شرطي (عندما يكون خطائياً). بقي أن نجد الفرق أو الفروق النوعية التي تأتي لتمييز الفلسفة في ميدان العقل الخطائي الأكثر عمومية. ولكن ما هو؟ كيف نخص الفلسفة؟ بالبحث عن الحقيقة؟ هذا بعد ضروري ولكنه غير كاف، لأنه يمكن أن نفتش عن الحقيقة دون أن نعمل فلسفة (هذا حال العلميين غالباً، والصحافيين، ورجال الشرطة). هل بالبحث عن الحقيقة في

---

(1) بوليتيس، "من أجل مادية ساخرة"، نقد، رقم 358، آذار، 1977، ص 227.

"موضوع الكلبي"؟ يغدو هذا إحالة الفلسفة إلى ميتافيزيقيا وهي ليست سوى جزء من أجزائها، ويقضي بطرد ماكيافيلي Machiavel وباشلار Bachelard بدون حق من ميدانها. هل بالتجريد؟ نعم إلى حد ما إن الفلسفة تُصنع بالكلام، الكلام الدال غالباً على أفكار عامة، معلومات، مفاهيم. وهي تُصنع باستدلالات ولكنها ترمي إلى حقيقة ضرورية أو كلية أكثر من التركيز على واقعة ممكنة أو حقيقة مفردة.

بهذا نميز الفلسفة عن التاريخ والأدب. يقول أرسطو: إن الشعر "أكثر فلسفة" من التاريخ لأنه أكثر عمومية. هو لا يقول الحق وإنما ما يقبل التصديق، لا ما يجري بل ما يمكن أو (أمكن أو سيمكن) أن يجري، ليس الواقع وإنما الممكن أو الضروري<sup>(1)</sup>.

إن الفلسفة، من وجهة النظر هذه مثل الشعر المربع ("الشعر السفسطائي" كما سيقول مونتاني Montaigne)<sup>(2)</sup>، لا تدرك الواقع إلا بالممكن والضروري، ولا تدرك الحسي إلا بالمجرد، ولا الخاص إلا بالعام. والشعراء كما يبدو لي يعملون غالباً العكس هذا لا يمنع أن يستطيع الفرد نفسه أن يكون الواحد والآخر - انظروا لوكروس Lucrèce، انظروا مسيرة أفلاطون ومونتاني

(1) "الشعر"، 9، 1451، 136، 3 - ب 10.

(2) "أبحاث" II، 12، ص 537، أنظر أيضاً المصدر نفسه، ص 556، و III، 9،



(الخاصة) " هذا تأكيد عام يرقى إلى هذا العنوان الفلسفي. لا الحكمة الشيء نفسه لا أتوانى عن قوله حول الطبيعة والرمضان. بهذا يكون مونتاني فيلسوفاً وليس ببساطة أحد كبار أدباءنا، الأمر الذي يكفيه مجداً.

الأمر نفسه ينسحب على أفلاطون وكانط Kant، وأرسطو وهيجل، وهيوم Hume، ونيتشه Nietzsche، وبرغسون Bergson، وبوبر Popper. التحريد نفسه، حتى في إحياد المادي، هو طريقهم الإجباري. إن هذا يسمح لنا بالتدقيق في تعريفنا: الفلسفة ممارسة عقلية وخطابية، وهي ممارسة نظرية كذلك، أي مجردة تماماً بالنسبة لموضوعاتها، وعامة إن لم تكن عليه بالنسبة لتأثيرها هذا اختزال في حقولنا التعريفي، وينبغي أن ينسحب بالتأكيد على الصحافة ومباحث الشرطة، وكلاهما عقليان، كما نتمنى. لا لأن الصحفي ورجل الشرطة لا يستطيعان إعداد نظريات عامة مثلاً حول الإعلام أو الجريمة، ولكن لأنهما عندما يقومان به يظلمان منتسبين إلى مهنتيهما. وإنما يرقبان إلى الفلسفة على الأقل إذا توسلا بطريقة مجردة وحاسمة. إنهما يعطيان ما يمكن أن ندعوه فلسفة الإعلام وفلسفة الجريمة اللتين لا نرى أهدأ في الحقيقة كيف يستطيعان (نتمنى أن تعطي محاضرات في الفلسفة في مدارس صحافتنا كما تعطي منذ زمن طويل محاضرات في كليات حقوقنا)، وهما يستطيعان أن يفيدا أيضاً على قدر تعميمها كل موحود عاقل محدود بثقافته فلسفية ضعيفة. الفلسفة لا تنتمي لأحد الجميع

يملكون حقاً فيها لأنهم جميعاً يحتاجون إليها، ولكن نسبة العقل والتجريد فقط القادرين عليهما.

### عموميات ومفاهيم

إن هذا يعطي الحق لأوغست كونت Auguste Comte الذي كان يريد أن يكون الفيلسوف "إحصائي العموميات"<sup>(1)</sup>. هذا تحديد مخيف سيستطيع أن يغدو بسرعة محقراً (كلمة عمومية بالجمع تعنيه غالباً) ولكنها تنطوي على بعض الحقيقة المؤثرة. لا نتخلص الفلسفة من العموميات، بالمعنى المحقّر للكلمة (من التجريد السيء والإبهام والميوعة) إلا بواسطة الموهبة أو العبقرية التي تصنع من الفكرة العامة (بقوة الذكاء، والدقة، والخلق) عملاً فريداً وكلياً... أي مفهوماً.

هل يمكن إذن، كما بدعونا دليوز Deleuze وغاناري Guattari، تحديد الفلسفة بخلق المفاهيم<sup>(2)</sup>؟ بالمعنى العادي لهذه

---

(1) أنظر مثلاً: "محاضرات في الفلسفة الوصية"، الدرس الأول، هرمان، 1975 ص. 30-32.

(2) ج. دليوز وف. غاناري، ما هي الفلسفة؟، طبعة نصف الليل 1991. يحيب المؤلفان على سؤال العنوان أن "الفلسفة هي النشاط والنظام الذي يخلق المفاهيم هذا لا يستوي كتحديد إلا إذا اعتبر العلوم لا تصنع معها شيئاً (هي لا تخلق سوى وطائف أو قضايا (أنظر الفصل ٧) وهذا يعترض أنه أعطى لكلمة مفهوم معنى خاصاً جداً تحديده الدقيق ومناقشته تنحطى إبعاداً ماداً أعلم من أجل مقارنة علاقة الفلسفة بالعلوم التي تبدو لي أكثر إساءة أنظر ل. ألتوسير، الفلسفة وفلسفة العلماء، منشورات ماسيرو، 1974

الكلمة؟ لا بالتأكيد: لأنه يمكن أن نتفلسف دون خلق مفاهيم (هذا ما يفعله في الأغلب طلابنا في أبحاثهم، ومعظم فلاسفتنا، بمن فيهم الموهوبون في معظم صفحاتهم)، ولأنه يمكن أن نخلق مفاهيم دون تفلسف - هذا ما يفعله علماؤنا الأكثر أبداعاً، والذين يكونون نادراً فلاسفة، ونظريونا الذين لا يكونونه كذلك دائماً.

إن داروين Darwin و كانتور Cantor ودوركايم Durkheim وفرويد Freud وانشتاين Einstein ابتكروا مفاهيم لا أرى كيف نستطيع إنكارها - إلا بإعطاء كلمة "مفهوم" - معنى "المفهوم الفلسفي" ولكن هذا بحصرنا في الدائرة. هل هؤلاء فلاسفة؟ كانوا هم أنفسهم يدفعونه، وإذا اتفق لهم أن يتفلسفوا، فذلك عادة دون ابتكار أدنى مفهوم (يكتفون حيثذ بتفكير نتائج المفاهيم العلمية، الفلسفية صورياً، التي ابتدعوها بواسطة مفاهيم ابتكرها الغير: انظروا انشتاين مثلاً حول الطبيعة، وفرويد حول الدين)، أما الفلاسفة الشابتون فلا نعرف كيف نحيل نتائجهم أو نقيسه ببعض المفاهيم التي ابتكروها بالفعل. هذا ما رآه باسكال Pascal جيداً في دفاعه الوحيد عن ديكارت. عيب كانت مقال الطريقة بأنه لم يخترع الكوجيتو Cogito: الفكرة كانت موجودة في السابق عند القديس أوغسطين فانتحلها ديكارت. رد باسكال قائلاً: دعوى خاسرة: ليس المهم معرفة ما إذا كان ديكارت اخترع "الكوجيتو" أو لم يتعلمه إلا من قراءة ذلك القديس الكبير، المهم هو الاستعمال الذي قام به، إذ وحد فيه "المبدأ الصارم والمساند لفيزياء برمتها"، استنج منها

"سلسلة نتائج مذهشة"<sup>(1)</sup>. إن خلق مفاهيم هو بالتأكيد جزء من العمل الفلسفي، ولكنه ليس الوحيد أبداً ولا الأساسي دائماً. حاول باسكال جيداً معرفته. البعض انتقدوه لأنه لم يقل شيئاً جديداً. إنهم لم يروا أن "وضع المواد جديد"، وأن الذي تغير هو المعنى وأهمية المجموع، بمقدار ما انتقدوه باستعمال "كلمات قديمة". وكما أن الكلمات نفسها تشكل "أفكاراً أخرى بأوضاعها المختلفة، هكذا تشكل الأفكار نفسها "جسم مقالة أخرى بوضع مختلف".

يحصل غالباً للفلسفة مثلما يحصل في لعبة بوم Poume: الطابة نفسها يستعملها الواحد والآخر، ولكن أحدهما يصفها أحسن"<sup>(2)</sup>. هل يجب أن تكون ثمة طابة ولا نعطي تامة بالتأكيد طبعاً وعقلاً؟

### "ممارسة نظرية" لا علمية

الفلسفة ممارسة خطائية عقلية ومفهومية - هذا ما سأوجزه، آخذاً بتعبير لويس ألتوسير Louis Althusser<sup>(3)</sup> قائلاً إن الفلسفة هي ممارسة نظرية. تعريف غير كافٍ أيضاً لأنه يصلح كذلك

- 
- (1) "من الاقناع"، ص 358، طبعة لافوما، سوى، سلسلة التناصل 1963  
 الترجمة الأوغسطية للكوجيتو توجد "الحرية الفعلية" Libero arbitrio، II،  
 3. ينظر أيضاً تريينات، XV، 12، "مدينة الله"، IX، 26، وسوليوك، II، 1.  
 (2) "الأفكار"، 696-22، من طبعة لافوما (العدد الثاني، عدد طبعة روسيغث)  
 (3) "من أجل ماركس"، VI، 1، ماسيرو، 1965، ص 167-168



للرياضيات والبيولوجيا. إنه ليس تعريفاً لأنه ليس سوى "الجسر الغريب" الذي تدرج الفلسفة. ولكن الفرق النوعي هـاك، غير الخاضع للنقاش هو: الفلسفة هي ممارسة نظرية غير علمية. هذا يعني أن الفلسفة ليست قابلة للبرهان منطقياً (خلاف الرياضيات)، وليست قابلة للتزوير عملياً (خلاف العلوم التجريبية)<sup>(1)</sup>. أعرف جيداً أن الفلاسفة العقديين يخذعون عادة "ببرهنة" صحة فصاياهـم. بيد أن تعدد الفلسفات، وصراعاتها حول القضية مهما كانت، وعجز أفضل الفلاسفة عن الإمتناع، وحتى عن التنفيذ، كلها تكفي للدلالة على أنه لا شيء عندهم. الشكاك يعرفون ذلك دائماً، لهذا كان مذهب الشك في الفلسفة هو الحق<sup>(2)</sup>. انظروا باسكال من جديد: "لا شيء يقوي البيرونية أكثر من أنه يوجد فيها من هم ليسوا بيرونيين، إذا كانوا جميعاً بيرونيين يكونون ضالين"<sup>(3)</sup>. ليس مذهب الشك ومذهب العقيدة متساويين في الفلسفة. وليس كل شك مؤمن

---

(1) أنظر لك سور، "منطق الكشف العلمي"، 1934، ترجمة فرنسية، بايو، 1973 عن نشرع الفلسفة أنظر أيضاً "ظنون وأباطيل". ترجمة فرنسية، بايو، 1985، الفصل 2 و8.

(2) التعبير موجود عند لانتو "الدروس الشهيرة والمقتطفات" سوف 4، 9، ص 358، التي استعارها دون شك من باسكال (الأفكار، ف ر، 432-691 البيرونية هي الحق)

(3) "الأفكار"، 33-374 "البيرونية" عند باسكال مرادفة للشك (بالجوع إلى بيرون، فيلسوف شكاك قديم).

يشكل اعتراضاً مكرساً على كل عقدية فقط، ولكن غالبية العقديات نفسها تطعن ببعضها البعض، مما يكفي لإبطال إعادة كل منها باليقين. لماذا يكون رواقيا لا أيقورياً؟ هيغلياً أكثر مما هو ماركسياً؟ إن الشكبة على العكس، ثبتت بغالبية أشكالها (سكستوس ليس بيرون، ومونتاني ليس هيوم)، كما ثبتت بوجود أعدائها أنفسهم (وهي حجة باسكال). هكذا كل شيء غير مؤكد في الفلسفة، بما في ذلك الكل ليس مؤكداً.

هل ذلك إدخال الفلسفة في طريق العلم الآمن؟ كان هذا مشروع ديكارت وكانط (منه استعرت التعبير)، وهوسرل Husserl أيضاً. ولكن فشلهم يقرأ عند خصومهم كما يقرأ عند أتباعهم. إنظروا سبينوزا Spinoza أو مالبرانش Malebranche بعد ديكارت، وفخته Fichte وشيلنغ Schelling بعد كانط Kant، وهيدجر Heidegger أو سارتر Sartre بعد هوسرل... كل فلسفة يمكن الاستدلال عليها من إسم علم هو إسم المبتكر ولا يستطيع ذلك أي علم أو نظرية علمية إلا بتعسف اللغة أو من وجهة نظر تاريخية فقط. إن فكرة "الهندسة الأقليدية" لا تملك معنى إلا منذ توقفت الهندسة بما هي كذلك أن توجد. وإن فكرة "الفيزياء البيوتية" هي كذلك أي علم لا يدعى "أقليدياً" أو "نيوتنياً" في نهاية القرن الثامن عشر وكذلك اليوم (لأنه كان ولم يعد موحوداً). بينما بقيت الديكارتيه والسينوزية منذ ثلاث مائة سنة فلسفات ديكارت وسبيورا. حتى الكوجيتو الذي وضع من أجل اليقين بامتياز، يمكن

أن يلغى بالشك. "أنا أفكر، إذن أنا موجود؟" هكذا يقال "إنها تمطر، إذن هي موجودة". ما هذا الهو ال؟ ما هي الأنا Je ؟ هل توحده؟ "اعتقاد بحوي" أجاب نيتشه، وأي شيء أشد شكاً من النحو! أي موضوع فكر ليس وهماً؟ هذا ما اهتمت إليه عقول كبيرة، منذ هيوم (دون الكلام عن بوذا) وحتى نيتشه أو ليفي ستروس Lévi-Strauss أما إدعاء وجود الله والعالم كما فعل ديكارت، فسذاجة تخلى عنها فلاسفتنا منذ زمن بعيد. والغريب أن الفلسفة لم تخرج منه ضعيفة، ولا حتى إعجابنا بعقريه ديكارت أو سبينوزا أو لينز التي لا مثيل لها. استخلص أن ما نجه في الفلسفة ليس اليقين ولا الشك، بل الفكر نفسه.

### تحديد الفلسفة

نتوصل هنا إلى تحديد أول، فقير بالضرورة، بالمضمون، بقدر ما هو غني بالمدلول. إنني أفترض عن تحديد يستطيع أن يتلاءم مع سقراط كما مع كانط، مع مونتاني Montaigne بمقدار لينز، مع مكيافيلي بمقدار هيدجر، مع ديدرو Diderot أو نيتشه بمقدار راسل Russell أو فتجنستين Wittgenstein ... كيف لا يكون واسعاً قياساً؟ ينبغي أن نتحقق دائماً من عدم تجاوز مدلوله ما تفهمه العقول العالمية عادة من "الفلسفة". من هذا المدلول تعطي الأسماء العشرة التي ذكرها فكرة قريبة قليلاً عنه. ولكن ماذا يقال عندئذ عن المصموم؟ إن تحديد الفلسفة بأنها ممارسة نظرية لا علمية، ألا يعني الإكتفاء بمقاربة سلبية (تحديد الموضوع بما ليس هو)

وتصميم الفلسفة ممارسات ومؤلفات لا تشترك بشيء<sup>١</sup>.

الإعتراض الأول شكلي. التحديد السلبي يمكن أن يصف موضوعاً ليس هو إياه. العدد المفرد مثلاً ليس أكثر أو أقل إيجاباً من العدد المزدوج. ولكن يصعب في ما يتعلق بمفهومه تجنب التحديد التالي: "العدو الفردي عدد لا يقبل القسمة على اثنين". إن كلمتي "الطمأنينة" و"اللامتناهي" تحملان ظاهرياً في داخلهما النفي الذي يستخدم غالباً لتحديدتهما (غياب الإضطراب، غياب الحدود)، هذا لا يبرهن على الواقعة التي تدلان عليها سلبية (يقول سبينوزا أن التناهي نفي جزئي، واللامتناهي تأكيد مطلق للوجود)<sup>(١)</sup>. ينسحب الشيء نفسه على الفلسفة: تحديدها "كممارسة نظرية غير علمية" لا يعني حشرها في فراغ ما ليست إياه (غير العلم)، بل السماح لها بأن توسع الإيجابية النشيطة لما هي إياه ممارسة نظرية تتجاوز حدود كل معرفة. إن التفلسف هو التفكير أبعد مما لا نعلمه ومما لا يمكن علمه. وهذا بعيداً عن أبطالها يجعلها ضرورية. وإرادة حصر الفكر في حقل علم مقبول ومغلق هو تفلسف أيضاً (العلوم لا تمنع من أخذ العلوم)، ولكن ضد الفلسفة في الحقد والأفكار والإيمان السيء. هذه الوضعية الأضيق من وضعية أوغست كونت، تصبح في الحقيقة كره العلم Misologie (الكلمة موجودة عند أفلاطون) أو كره العقل. وهذا يغدو منع هذه الأخيرة من التساؤل حول

---

(١) "الأخلاق"، ا، الحملة 8

حدودها الخاصة (لا يوجد علم لا مكان فيه لنظرية المعرفة)، على الكلي (لا يوجد علم لا مكان فيه للميتافيزيقيا)، على الإنسانية التي نريدها أو التي نقدر عليها (لا يوجد علم لا مكان فيه للأخلاق أو السياسة أو الجمال). إن هذا يصبح حبس الفكر أو إيقافه. غير أن الفلسفة فكر حر لا يتوقف.

أما الاعتراض الثاني فأقوى إذا ضم تحديدنا ممارسات نظرية بالغة التباين، ماذا يبقى من وحدة الفلسفة التي يفترضها كل تحديد؟ بحث لاهوتي أو تحليل نفسي يصبحان نظريين وعلميين مثل مؤلف في الفلسفة. تستعمل العقول العالمية مع ذلك ثلاثة أنظمة مختلفة. هذا لا يلغي عملنا في التعريف، لأننا نصبح بالتأكد مقاربي موضوعنا (خلاصة لاهوت توما الأكويني أو أبحاث التحليل النفسي عند فرويد تلامس جيداً الفلسفة في جوانب عديدة)، ولكنها تظهر مع ذلك أنها غير كاملة: إن هذين الكتابين ليسا، بالمعنى العادي للكلمة، مؤلفين فلسفيين رغم أنهما يهتمان بالفلسفة، ورغم احتوائهما أحياناً على الفلسفة. لماذا؟ في ما يخص الخلاصة اللاهوتية، لأنها تظل خاضعة للوحي المتعالي، أو تدعي ذلك، ويحاول العقل فهمها دون أن يتمكن من ذلك تماماً (من وجهة نظر توما الأكويني واللاهوتيين). وبما يخص أبحاث التحليل النفسي، الجواب مختلف: إنها غير قابلة للبرهنة والتريف (إذن غير علمية بالمعنى الدقيق للكلمة)، إنها تقوم على طريق المعرفة أكثر من الإستفهام أو النظر بهذا يكون التحليل النفسي جزءاً من العلوم

الإسائية بالمعنى الواسع أكثر من الفلسفة. وهذا التمييز يبقى صعب الإحاطة به إطلاقاً، ويفسر كون الحدود بين الفلسفة والعلوم الإنسانية مثلومة أو متراخية. كثرة من الصفحات عند فرويد أو ماركس Marx كما عند ماكس فيبر Maxweber أو ليفي سترأوس يمكن أن تتأرجح بين هذين النوعين أو تقوم في الإثنين معاً. بيد أن حدوداً رخوة أو غير أكيدة لا تصنع هوية لتتردد بين تخوم أوروبا (روسيا وتركيا جزء منها) ألا تمتنع من الوجود؟ لتتردد بين تخوم الفلسفة بالنسبة للعلوم الإنسانية، ألا يتبين أنها تنحل؟ بالنسبة لي ولعدم قدرتي أن أتوسع أكثر، سأقول هذا: العلوم الإنسانية دون أن تكون علوماً بالمعنى الضيق للكلمة (دون أن تكون دائماً قابلة للبرهنة أو التزييف) تميل إلى زيادة معرفتنا أكثر من حكمتنا (لنعرف الإنسان عقلاً أكثر منه رجلاً أو امرأة عاقلين)، وهذا يتم بتأسيس وقائع وأسباب وقوانين مما لا تستطيع الفلسفة فعله. الحكيم ليس عالماً، الفيلسوف ليس علمياً - أو إذا كان هكذا (ديكارت، باسكال، لينز) ففي الميادير التي تنسب من الفلسفة. الأرض تقع في مركز العالم؟ كان السؤال فلسفياً إبان القرون التي لم يقم أي علم بالإجابة عنه المسألة حلت (أو طرحت علمياً) وتوقفت بهذا عن أن تكون فلسفية إن ذلك لم يسحب شيئاً من الفلسفة. سوى بعض الأوهام العقدية. التفلسف هو التفكير أكثر من التعرف، التساؤل أكثر من التفسير. ليست الفلسفة علماً زائداً، إنها نظر في المعلومات الجاهزة (إذن على حدودها، على ما نجعل) إنها تهدف

إلى العلم أقل منها إلى الحكمة، أقل إلى زيادة معرفتنا مما إلى التفكير فيها أو تجاوزها- مثلاً بالتساؤل عن الواقع، الوجود، المطلق (ميتافيزيقيا) عما يستطيع معرفته (نظرية المعرفة) عما يحب عمله (الأخلاق) عما يستطيع عيشه (أخلاق، سياسة - حمال)، أو نستطيع تمنيه (الدين).

هذه ليست سوى أسئلة ممتازة بالتأكيد، سنراها في سياق هذا المؤلف، ولكنها لا تستنفد حقل الفلسفة مع ذلك مهما كان الموضوع واقعياً أو متخيلاً وممكناً كظرف، كممارسة نظرية من هذا الطراز: تفلسفنا حول الأدب، أساس الرياضيات، القنبلة الذرية، غوستاف فلوبر Gustave Flaubert، الأشباح، العميان، مبدأ عدم التناقض، الثورة الفرنسية، الشواء، أوروبا، التقنية، الفرق الجنسي، أصل اللغات، الجنون، التشاؤم، الضحك، الاستخدام الإرادي، الهزات الأرضية، الطقس، الزمن الذي يمر. وحول ما يفعله أحيانا... إننا نرى رغم هذا الخليط. أذ السؤال الغالب هو عن الوجود البشري أو ما يحيط به ولا شيء يثير الدهشة من ذلك لأن الموجود البشري هو الذي يفلسف. في كل الأحوال، ليست الموضوعات هي التي تحدد الفلسفة وإنما طريقة معالجتها! بعض أصالة التساؤل المفتوحة، المقدرة التصورية، إتباع العقلانية اللامتناهية، البحث عن تفسير أول أو أخير، الحرص على الحقيقة ولكن دون دليل، الشمولية ولكن الفردية دائماً، والكلية ولكن بأحدها مجدداً أو بإعادة البدء بها... قلت إن السؤال ما هي

الفلسفة؟ هو الآن فلسفي أو يمكن أن يكون، ولكن السؤال "ما هي الرياضيات؟" هو كذلك أيضاً (الرياضيات لا تجيب ولا تطرحه)، مثل السؤال "ما هو الأدب؟"، إذا دفعناه إلى النهاية مثل أسئلة "ما هي العدالة؟"، ما هو الوجود البشري؟" أو "ما هو السؤال؟" (1).

ما هي الفلسفة؟ إنها ممارسة نظرية (خطائية، عقلية، مفهومية) ولكن ليست علمية. إنها لا تخضع إلا للعقل والتجربة - باستبعاد كل وحي ذي مصدر متعال أو ما فوق الطبيعة - وتهدف أقل إلى معرفة مما إلى التفكير أو التساؤل، وأقل إلى زيادة علمنا من النظر فيما نعرف أو نجهل موضوعاتها المفضلة هي الكلبي والإنسان. هدفها الذي يختلف حسب الأزمنة والأفراد هو في الغالب السعادة والحرية والحقيقة، والتقاء الثلاثة هو "الحكمة" وإلى هذا سنعود في النهاية.

---

(1) حول مسألة التساؤل في الفلسفة، أنظر ميشال ميتر، "التساؤل والتاريخية"، بوف 2000، أنظر أيضاً للمؤلف نفسه، من أجل تاريخ علم الوجود، بوف، 1999، ص 156-161.



## الفلسفة وتاريخها

إن تملك الفلسفة تاريخاً، ذلك معطى واقع. يبدو أن هيجل دهش منه "الفلسفة تقصد معرفة الحالد، الأبدى"، في حين يحكي التاريخ ما كان في عصر، واحتفى في آخر"<sup>(1)</sup>. كيف يستطيعان أن يلتقيا على أرض الثاني". إن وجود فلسفة تاريخ أمر يمكن إدراكه (سيكون هذا حقيقة المصير الأبدية) ولكن تاريخ الفلسفة؟ إذا لم يكر للحقيقة تاريخ (تكون أبدية)، كيف يمكن أن تملك الفلسفة تاريخاً من المؤكد أن أية فلسفة ليست الحقيقة- وأضيف قائلاً: حتى فلسفة هيجل نفسها التي تشاء تحاور (إذن الحفاظ) ما يملك كل منها من حق أدي في نظام تتابعها الديالكتيكي إن الفلسفة أمر أساسي، فكيف تتفقت من التاريخ؟ إنها من العالم، فكيف مستفقت من المصير؟

### 1- تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم

هذا يطبق على الفلسفة- على الأقل من وجهة النظر هذه.

---

(1) محاضرات في تاريخ الفلسفة، المدخل، ترجمة ح. حيلن، غاليمار، 1954، ص 22، انظر ايضاً "الصفحات 30-31، 81-82" (صدرت ترجمته إلى اللغة العربية من دار "معجد" - بيروت).

كما يطبق على العلوم. ولكن تاريخها المحترم يمنع دعمها أي علم ليس الحقيقة؛ أي منها لا يصير إذن خالداً. لذا يوجد تاريخ للعلوم، وهذا ليس تاريخاً للحقيقة، إنه ليس سوى تاريخ المعارف (الحزائية دائماً، والنسبية والمؤقتة) التي نستقيها منه. ثم تاريخ تطور هذه المعارف كذلك. لهذا يكون دائماً تاريخاً ومعياريّاً ومتواتراً.<sup>(1)</sup> كل عصر سيكون حكماً رسمياً على علم العصور السابقة، كما أنه سيصير محاكماً، من وجهة النظر العلمية والعلوم اللاحقة. وهذا لا يكون ممكناً إلا لأن التطور العلمي قابل للبرهنة و"مثبت"<sup>(2)</sup>. كيف يكون ذلك؟ هذا ما أوضحه كارل بوبر بجلاء: لا يمكن لأي علم تجريبي أن يبرهن حقيقة نظرية ما أياً كانت (بما أن أي استقراء لا يكون سليماً منطقياً: عشرة آلاف واقعة لا تستطيع ضمان حقيقة قانون شاملة وضرورية)؛ ولكنها جميعها يمكن البرهنة على خطأها (واقعة واحدة تكفي)، هكذا تتطور العلوم - بنوع من انتخاب النظريات الثقافي (بمعنى كلام داروين عن انتخاب الأنواع الطبيعي) الذي يغني النظريات الأضعف (تلك التي تكون مزيفة بالتجربة) ويحتفظ بالأقوى (التي رغم حضورها للتزييف، صمدت حتى الآن لكل محاولة تزييف).

(1) ح. ماشلار، 'الشباط العقلي للقيراء المعاصرة'، نوف، 1951، الفصل 1، الكلمة  
نوائر مأخوذة هـا بالمعنى اللغوي (نعمي في اللاتينية ما يجري بحر الحلف)

(2) المرجع نفسه. ص 24

نحن نرى أن فكرة التطور أساسية في تاريخ العلوم. فهي التي تمنع علماً ما، مهما كان، من إعادة امتلاك حقيقة مطلقة (كل نظرية حالية ستتجاوزها نظريات لاحقة)، نرى حقيقة أكيدة (لا تأكد علمياً إلا من الأخطاء التي تبطلها)، ولكنها هي التي تضمن في الوقت ذاته ما يوجد مطلقاً وغير منعكس في تاريخ العلوم نفسه. عدم كون علم الفلك النسبي هو الحقيقة (مطلق، نهائي، أبدي) أمر واضح. ولكنه ليس أقل سموً وإطلاقاً ونهايةً من ميكانيك نيوتن الفضائي، كما كان هذا أسمى من نظرية مركزية الأرض عند بتولمه Ptolémée. باختصار، إن موضوعية التطور العلمي تمنع العقيدة (كل علم يبلغ المطلق لا يمكن أن يتطور)، كما تمنع العدمية الأستمولوجية (إذا لم يوجد أي حق في العلوم، فهي لا تستطيع أن تتطور أيضاً). إن تاريخ العلوم هو الضمان على علميته بفضل التطور الذي يشهد عليه.

أقل ما يمكن قوله إن تاريخ الفلسفة يظهر بوضوح مختلف إذا لم يكن تاريخ الحقيقة، فهو ليس مع ذلك تاريخ المعارف - لأنه لا يوجد معارف فلسفية بحتة. إنه بلا تطور، كما إنه بلا يقين. إن مختلف الفلاسفة في العصر نفسه لا يعكسون فقط ما هو أساسي بالعادة، ولكن لا يوجد في سلسلة القرون أو الملايين أي تطور كلي مثبت هل الأرسطوية أسمى من الأفلاطونية؟ هل الليبرية أسمى من الأرسطوية؟ وهل الكامطية أسمى من الليبرية، وهل الهيجلية أسمى من الكانطية؟ هذا ما يعتقده الهيجلي إذا وجد مقتنعاً

أن تاريخ الفلسفة نفسه يخضع لعقل إلهي لدرجة يتهوى استبعاداً مع النظام الذي يفكر به ويقله<sup>(1)</sup>. إن النيتشين والهيغلين الأكثر عدداً اليوم على الأقل ليسوا متفقين حوله. فهم يرون في تاريخ الفلسفة الغربية انحطاطاً فكرياً طويلاً خاضعاً لليهو - مسيحية، وللعدمية (نيتشه)، أو نسيان الموجود (هيدجر)... وكم من الآخرين، الدين لا بدرجون في أي من هذه التيارات الثلاثة، يشعرون أنهم أقرب إلى ابيقور Epicure أو ماركس منهم إلى القمم الثابتة تقليدياً، والرائعة بالتالي في تاريخ الفلسفة المثالية أو العالمية؟ إن تاريخ الفلسفة ليس نهراً طويلاً هادئاً. إنه تاريخ "متحرك ومحرب" (محب للحرب)، كما يقول فرنسوا داغونيه<sup>(2)</sup>. إنه "حلبة" كما يقول كانط (مكان المعركة)<sup>(3)</sup> يجب أن نعد فيه النقاط، هذا تقريباً ما يفعله المؤرخون، أو يجب أن نختار معسكرنا، هذا ما يفعله الفلاسفة. بيد أن عند النقاط بالعرض ليس حيادياً. إن تاريخ الفلسفة Historia rerum gestarum جزء من الفلسفة، أي من ذاته

(1) أنظر مثلاً جيجل، 'محاضرات في تاريخ الفلسفة'، المقدمة، ص 109-132،

صدرت ترجمته عن مؤسسة مجد، مارتن غاروننت رأى جيداً إن هذا كان يرجع خدمير ما يوحد من التاريخي الضروي في تاريخ الفلسفة (فلسفة تاريخ الفلسفة، أوبيه موتاني 1979، فصل 11، ص 69 انظر أيضاً الصفحات 256-268)

(2) ف داغوبيه، الفلاسفة الكبار وفلسفاتهم تاريخ متحرك ومحرب، المامعون من التفكير في دائرة، لوساي، 2002.

(3) "تقد العقل المجرد"، المقدمة في الطبعة الثانية.

مثل *res gestas*، والمؤرخ موجود في الحلبة. إننا بعيدون هـ عن تاريخ العلوم (الذي يشكل جزءاً من الموضوع الذي يدرسه) بما هو نظام خاص. وتاريخ الفلسفة ليس تاريخ تقدمه، إنه تاريخ صراعاته وإبداعاته (ستحدث عنها بالأحرى، والمقصود هو العلوم والاكتشافات) وتاريخ آثاره. هذا ما يقربه من تاريخ الفن، من وجهة النظر هذه على الأقل، أكثر من تاريخ العلوم. أي تقدم في الموسيقى منذ باخ Bach؟ وفي النحت منذ فيدياس Phidias أو ميخائيل أنج Michel-Ange؟ وفي الفلسفة منذ أرسطو وكانط؟.

ليس تاريخ الفلسفة أقل معيارية. إنه "تاريخ حكمي" يجب عليه هو أيضاً إن شاء أن يكون فلسفياً (وليس تاريخياً بسيطاً) أن "يميز الخطأ والحقيقة، الراكد والنشيط، الضار والخصب"<sup>(1)</sup>. ولكنه لن يعرف عمل ذلك من وجهة نظر التواتر المؤكد، بفضل التقدم وسمو الحاضر على الماضي. وغالباً ما يكون العكس: يجب على كل فيلسوف يقرأ اليوم أرسطو أو كانط، أن يميز في فكريهما ما يبدو له حقاً أو خطأ، جامداً أو نشيطاً، ضاراً أو خصباً، ولكنه لن يخرج إلا مقتنعاً بعفريتهما، بما لا يمكن تخطيه من آثارهما، وأخيراً ودائماً تقريباً بعدم اكتفائه من عصره عندما لا يكون هذا ويحدث ذلك. إن هذا يفسر أن حكمه على أوضاعه الفلسفية

---

(1) جميع هذه التعابير من باشلار في حديثه عن تاريخ العلوم (ص 54).

الخاصة يمكن أن يكون مستقلاً في جزء منه على الأقل وليس صدفة إقدامي على ذكر أرسطو وكانط! إنهما برأيي أكبر فيلسوفين عرفهما الغرب. إنا لست أرسطوياً ولا كانطياً بما ينبغي. إن أبيقور، ولوكرس وسينوزا (وحتى لامتري La Mettrie الذي يعتبر معلماً صغيراً) اقربوا أكثر من الحقيقة في اعتقادي. ولكن هذا ليس سوى اعتقاد من جهة (وليس بالتالي كما في تاريخ العلوم أو في البرهان)، ومن جهة ثانية، ليست الحقيقة في الفلسفة كل شيء: يوجد حقائق سطحية أو عميقة، وأخطاء خصبة، وأوهام أساسية، لا يمكن تجاوزها. "إن خطأ ديكارت يساوي أكثر من حقيقة طالب" كما يقول آلن Alain. في الفلسفة يمكن أن نصدق دون أن نعجب، كما يمكن أن نعجب دون أن نصدق. يحصل هذا غالباً عندما نقرأ المؤلفين الجيدين. وأنا لا أستطيع أن أفهم مثلاً كيف نستطيع أن نكون لينزيين ولا نعرف كتاباً أروع في الفلسفة من المونادولوجيا أو مقال الميتافيزيقيا عند لايتر.

في الباقي، ليس غياب التقدم في الفلسفة نفسها طعناً إنه يقدر بالأحرى صيانة لكل فلسفة كبيرة. لبقائها كحقيقة ممكنة على الأقل، ولعدم تجاوزها، ولعديتها الجديدة دائماً إن مقارنتها بتاريخ العلوم يحري لصلحهما. أي فيزيائي يقرأ اليوم عاليلي Galilée أو نيوتن Newton؟ أي فيلسوف لا يقرأ أفلاطون وديكارت؟ كل علم ماضٍ متحور كل فلسفة كبيرة لا يمكن تجاوزها أي استاذ في الفيزياء الراهمة يعرف عنها بسبب تقدم نظامها أكثر من أكبر فيزيائي القرون الماضية. إنه

يشه حسب الإستعارة المعروفة جيداً قرناً يصعد على كفي عملاق. إنه يرى أبعد من العملاق. أفضل أساتذتنا في الفلسفة يعلم عنها دائماً أقل (لأنه يتكلم عنهم!) من العبقريات التي يشرحها أو يناقشها أنه فزم هو أيضاً، ولكنه لا يعلم أن يرى أبعد من هؤلاء الذين يريد أن يرى بعيونهم. حتى لو اعتلى أكثافهم. هذا هو سبب صعوبة هذه المهنة التي نواجهها دائماً على أرضية الغير وأصعب على أرضيته، وفي الوقت نفسه سبب عظمتها. وهذا يحدث غالباً إندفاع تاريخ الفلسفة لا كتاريخ بسيط (كمجموعة وقائع، يكفي أن نعرفها ونشرحها)، ولكن كتاريخ متسلسل (كمجموعة أفكار يجب التفكير فيها ومحاكمتها). تاريخ العلوم ينظر إلى الماضي، أما تاريخ الفلسفة فينظر نحو الحاضر أو المستقبل. ذاك متواتر، وهذا متزامن دائماً أو مستقبلي. وقد عبّر عنه جيداً أحد كبار مؤرخي الفلسفة عندنا بقوله: "إن فائدة تاريخ الفلسفة تفوق كثيراً فائدة تاريخ العلوم، لأنه معها تقع أخطاء أقل ظهوراً من الحلول الممكنة. بينما تكون مشكلات العلم الماضي (المرادف للعلوم الماضية) محلولة أو مدمرة بغالبيتها، تنتظر مشكلات الفلسفة الماضية الحل دائماً. لذا كان كل ما هو من العلم الماضي لا يستخدم في العلم الراهن؛ ويبدو عدا استثناءات نادرة مغلوطة جذرياً ومهائياً، بينما الأنظمة الماضية. خلا الأحرار المتعلقة بالطريات العلمية الخاطئة حتى لو كانت ساقطة، لا نكتسي وحده الأخطاء الشكلية وتبدو قادرة على إحتواء عناصر الحل المستعملة ذات يوم"<sup>(١)</sup>

(١) عرولت، المرجع نفسه، الفصل ١، ص 56-57

إن بتولمه Ptolémée أو نيوتن هما نهائياً خلفنا، أما أفلاطون وديكارت فهما على العكس لا يتوقفان عن مرافقتنا. إنظر إلى سمة العبقریات هي سبقها إيانا، إلى حد نكون متأكدين مسبقاً، حيث ذهبنا في الرقي أنعد مما نستطيع من التفائهم مرات عديدة في الصراع بهذا تتحدث الفلسفة مع ماضيها بعلاقة ضرورية وبناءة دائماً، لا لأن تاريخ الفلسفة يحل مكان الفلسفة كما يعتقد أحياناً جامعونا، ولكن لأن الفلسفة الحية، فلسفة اليوم، ليست سوى امتداد، مهما كان جديداً للفلسفة الخالدة، فلسفة الدوام التي لا تزول.

## II - الفلسفة القديمة

"الدوام"، إنها طريقة الكلام، بما أن عمر الفلسفة كما يبدو ليس ثلاثة آلاف سنة. نعتبر معاً إنها ولدت في بلاد اليونان إبان القرنين السادس والخامس قبل المسيح. وندعو الفلاسفة الأقدمين المعروفين بالبريسوقراطيين. هذا لا ينبغي وجود آخرين قبلهم أو في عصرهم، خاصة في حضارات المصريين والهنود والصينيين المنسية. وأن كون الفلسفة غربية استثناء، كما يدعي البعض، أمر مؤكد الحمافة فالعقل والتجربة وحرية الفكر ليست الخير الاستثنائي لأي شعب، وكذلك تذوق المعرفة والسعادة لم تصح الفلسفة هكذا! لم يكون لاوتسو Lao-Tseu أدنى فلسفة من هيراقليط Héracite؟ ولم يكون ناجرجونا Nājarjuna أو شكارا Shankara أدنى فلسفة من أفلوطين Plotin أو سكوت أريجيين Scot



Frigene؛ إذا لم أتكلم في هذا المؤلف إلا على مؤلفين غربيين، فلن يكون لا أذهب أبعد مما لدي من معرفة، لا بدافع الإحتقار، بل بسبب التواضع. والسبب ذاته منعني من الكلام على الفلاسفة الكسرى الفارسية (الفارابي وابن سينا والسهروردي)، والعربية (ابن رشد، وابن عربي وابن خلدون...) أو اليهودية (جوداها ليفي وابن ميمون وجرسونيد...) رغم أنها غير قابلة للإنفصال بمصادرها ومحتواها عن الفلاسفة اليونانية والأوروبية. سنجد في لائحة المراجع التي تختم هذا المؤلف ما يردم هذه الفجوات، وإلا الاعتذار.

يبقى أنه لا يستحيل كون اليونانيين - وخاصة مجانسوهم في أيونية Ionie على شاطئ أسية الصغرى Asië Mineure الغربي، ثم في إيطاليا الجنوبية - قد تمتعوا فعلاً بضرب من الأسبقية في الفلسفة. بأي سبب؟ يمكن بسبب موقعهم الجغرافي في قلب البحر المتوسط الأكثر مدينية والأكثر تجارة (ميليا Milet أصل طالس Thalès وأناكسيمندر Anaximandre، هي إحدى المدن الأكثر سكاناً والأكثر ازدهاراً في العالم اليوناني)، والأكثر سياحة (طاليس سافر إلى مصر Egypte، وديموقريطس Démocrite سافر إلى الهند)، وعلى إتصال مباشر مع الليديين Lydiens ثم الفرس Perses، وعلى مسافة متساوية تقريباً مع مصر وحوده Judee والعراق Mésopotamie ... يمكن أيضاً بسبب موقعها التاريخي، ولا سيما بسبب اكتشافات الرياضيات المترامن في اليونان Grèce،

وبسبب المواطنة ثم الديمقراطية (التي ابتكرت في شيو Chios وليس في أيونية قريباً من ميليا كما قيل)<sup>(1)</sup>. أدى هذا إلى لقاء فريد وحر الاستدلال الرياضي والاقتراع لا يخضعان لأحد - لا للآلهة ولا للملوك. لهذا كانا حريين. بيد أنه لقاء إشكالي أيضاً وإحراجي، بما أن الإقتراع والبرهان لا يتفصلان الواحد عن الآخر. هذا هو العقل الذي لا ينتمي إلا لنفسه، ولكن تحت شكلين مختلفين بل متناقضين (الرياضيات لا عمل لها في الإقتراع، والبرهان لا يحل مكاناً في الديمقراطية). هذا النظام "المضاعف التضاد" قابل، كما يقول علماء النفس، لأن يجعلنا مجانين. سأفترض أن اليونانيين ابتكروا الفلسفة للتخلص من جنون العقل logos هذا. ما أن يصبح هذا الافتراض قابلاً لعملية القرار (الاقتراع والبرهان) المستقلتين الواحدة عن الأخرى والممكن ظهورهما متعارضتين، فإن لا نتفلس من الصراع والشك والغم والهذيان. ليس هذا سوى افتراض. ولكن ما هو موحد فيه هو أن العقل اليوناني اكتشف حراً، بيد أن ولادة الفلسفة لا تتطلب أكثر من ذلك. إن طالس، الذي كان رياضياً، كان معاصراً لصولون Solon، وفيثاغورس Pythagore الفيلسوف، والرياضي الآخر عاصر كليستين Clisthène، وكان سقراط معاصراً لبركليس Périclès. ومن الصعب (حتى لو لم يكن

---

(1) أنطرب ليفيك، "المغامرة اليونانية"، 1964، طبعة حديثة. كتاب الحيب،

الأولان اثنين) ألا يرى سوى ثلاثة تطابقات.

فتح البريسقراطيون، إذن، الطريق. كانوا ضد الخرافة، ضد الإعقادات الباطلة- مثل نذر الحرب- وأبطال حرية الفكر لقد ضاعت مؤلفاتهم كلها تقريباً، وتواريخهم تقريبية. بيد أن بعض الإشارات الواردة عن المؤلفين المتأخرين وبعض الاستشهادات، وبعض المقتطفات الجوهرية أحياناً، تكفي للشهادة على عظمتهم. لتذكر على الأقل الأسماء الأكثر شهرة: طاليس (نحو 625-547 ق م) أناكسيمندر (610-545)، فيثاغورس (575-500)، إكسينوفان Xénophane (570-480)، هيراقليطس Héraclite (550-480)، بارمينيدس Parménide (515-440)، أنكساغوراس Anaxagore (500-428)، أمبدوقليس Empédocle (490-435)، زينون الإيلي Zénon d'Élée (485-430). نضيف إليهم ديموقريطس Démocrite (460-370) رغم تاريخ ولادته بعشر سنوات بعد سقراط، لأنه تفلسف بطريقة البريسوقراطيين تقريباً. ما هي تلك الطريقة؟ إنها الطريقة المحررة من الخرافة، لهذا كانت فلسفية وجذرية، وبهذا كانت ميتافيزيقية. إن الفلاسفة البريسوقراطيين بحثوا عن الكلّي في الواقع الذي فتشوا فيه عن المبدأ الأول أو النهائي. الماء (طاليس)، اللانهائي أو اللامحدود (أناكسيمندر)، العدد (فيثاغورس)، الواحد أو الله (إكسينوفان Xénophane)، النار، العقل أو المصير (هيراقليطس Héraclite)، الوجود (بارمينيدس وريونون الإيلي)، العقل (انكساغورس)، الحب والكراهة (أنيدوقليس).

الذرات والفراغ (ديموقريطس). يسميهم أرسطو الفيرباثيون (الطبيعيون)، لأن الكلبي في الواقع بالنسبة لأكثريةهم ليس شيئاً آخر سوى الطبيعة (الفيزياء): وميتافيزيقيا هم أيضاً فيزياء- بالتأكيد ليست علمية- أو هي نظرية في الطبيعة (فيزيولوجيا).

كل شيء تغير مع سقراط (470-399)، الذي اهتم بالطبيعة أو الكلبي أقل من إهتمامه بالإنسان. هذا ما يمكن تسميته بالثورة السقراطية. شعاره؟ "إعرف نفسك بنفسك". ليس بالتأكيد ما يحتله الإستهيطان في الفلسفة أو يكفيها. لقد تفلسف سقراط في الساحة العامة، وبالحوار المفضل على العزلة. ولكن لا شيء يستطيع أن يخرج الحقيقة من غير الذات، حتى لو كانت بحاجة إلى لقاء الغير (هذا هو مبدأ التوليد السقراطي الذي يريد أن يستخرج الأفكار). إن ما نكتشفه إذن في الذات، هو حقيقة عامة (الحقيقة التي لا تكون صحيحة حقاً عند الجميع لا تكون صحيحة بالواقع عند الفرد) بما في ذلك مبادئ الأخلاق. هذا ما ندعوه العقلانية السقراطية: الحق والخير يسيران معاً (الحق خير، والخير حق)، والشر ليس سوى خطأ- يؤدي هذا إلى أن لا أحد شرير بإرادته، وهي نقطة مفتاح في السقراطية. إن الطريقة الرياضية (حقيقة ضرورية لا دور لها في الإقتراع) حملته وينبغي أن نحمله على الطريقة الديمقراطية (الاقتراعات الممكنة التي ليس لها ما تفعله في الحقيقة) عارض سقراط السفسطائيين الذين كانوا يكسبون عيشهم غالباً بتعلم احراز الغلبة في المناقشات كيفما كان وضع الواحد والآخر. هذا يقود إلى

الخطاب اللغوي كما كان يقول بروتاغوراس أكثر من الخطاب الحق، وإلى إخضاع الفكر بالنتيجة للتأثير أكثر من إخضاعه للحقيقة والمعل إن منطق الديمقراطية ومنطق السفطائية في المجلس التمثيلي يقصد إلى الحصول على موافقة العدد الأكبر أكثر من امتلاك الحجة. ولكن هذا المنطق برأي سقراط - ليس واحداً، لأن أية حقيقة لا تقترح (الاقتراح لا يخضع لمبدأ الأكثرية) ولأن أي اقتراح لا يضمن الحقيقة. لقد مات سقراط لأنه لم يعرف كيف يقنع قضاته الذين كانوا يتهمونهم بالإلحاد، وحكموا عليه بالموت. غير أن السفطائيين هم الذين اختفوا فلسفياً. إن موهبة كبارهم (بروتوغوراس Protagoras، وأنتيفون Antiphon، وغورغياس Gorgias، وهيبياس Hippias ...) لم تستطع شيئاً أمام العريضة السقراطية، ولا مهارتهم (تقنية المحاجة) استطاعت شيئاً أما مهارته (حكيمته).

لم يكتب سقراط شيئاً كما كنت قد ذكرت في مقدمتي، ولم يكن فكره معروفاً إلا بوساطة أتباعه (خاصة أفلاطون، الأكبر بينهم، وإكسينوفان Xénophon) أو خصومه (خاصة أرسطوفان Aristophane الذي عرضه على المسرح وهزىء منه بين الحموع) بيد أن الفكر اليوناني اللاحق كله يحمل علامته. أتباعه المباشرون هم في أصل التيارات الفلسفية القديمة الرئيسة بدءاً من الطريق الملكي (أفلاطون، أرسطو، أفلوطين) حتى "السقراطيين الصغار": أنتستير Antisthène الذي يحتفظ بالتعليم الخلقي السقراطي ويؤسس المدرسة الكلية،

وإقليدس الميغاري Euclide de Mégare الذي يوسع العدد المنطقي ويحمله إلى المياريين (هذان التياران، الكلية والميغارية سيلتقيان لاحقاً في الرواقية). وأريستوبس القورينائي، الذي ينبثق منه علم أخلاقي متعي (الذي تلقته وعدلته الأبيقورية). هذا التاريخ لا يمكن أن نتابعه هنا في تفصيلاته ولا حتى في خطوطه الكبرى بسبب ضيق المكان، ولنقتنع بذكر بعض قممه باختصار شديد تأكيداً.

الأول يمكن أن يكون الأكثر شهرة، هو أفلاطون (427-348) كتبه محاورات يأخذ سقراط فيها غالباً الدور الأول. غير أن أفلاطون لا يفتح بإعطاء سقراط الكلام. إنه يستخلص النتائج من موته (الخبر لا يسكن هنا في الدنيا) ومن فكره كما من حياته (الخبر هو الحق وينبغي اتباعه). ويحاول أن يستخرج شروط الإمكان الميتافيزيقية. ذلك هو رهان الأفلاطونية: إعطاء الحق لسقراط، وإن لزم إعطاء الخطأ للعالم رغم جماله، وللتاريخ والحياة الإنسانية الواقعية والأثيمة. يحصل شرح بين الموجود والخير (فكر أفلاطون يطمح بالعكس إلى التوفيق بينهما بعد صدمة الشؤكران)، ولكن بين عالمين: العالم الحسي، عالم الجسم، وعالم المصير (عالم هيراقليطس) عالم المظهر والرأي حيث يمكن الحكم على حكيم بالموت، وبين العالم الفعلي الذي تستطيع النفس وحدها أن تدركه أو تعرفه. عالم المثل، عالم الماهيات التي هي وحدها واقعية حقاً، وحدها أبدية حقاً، عالم ثابت وكامل (سيقال عالم بارميسيدس المرئي من فيثاغوراس) حيث لم يحمله سقراط على قضائه هذا

العالم المعقول تستطيع الرياضيات أن تعطيه صورة خيراً من المر  
("لا أحد يدخل هنا إن لم يكن مهندساً")، ولكن يجب أن تقلده  
الأخلاق والسياسة بمقدار ما تستطيع عمله، كما يقلد الرمن  
الأبدية، وكما يقلد الحياة الموت في الحكمة (الفلسف هو التحرر  
من "حنون الجسد": والفلاسفة الحقيقيون أموات الآن في حياتهم)  
الجسد قبر من المهم التخلص منه، حيث المثالية تقود إلى الدين  
هذا العالم الآخر، الحق محكوم بالخير في ذاته، المطلق والمتعالي  
("إلى ما وراء الماهية كما يقول أفلاطون)، ولكن الحكيم بتخلصه  
أحياناً من هذا الكهف، الذي هو عالم يمكن أن يلمحه في المدى  
والذهول، والذي يصيبه ويقوده من بعيد وهو ما زال في هذه الدنيا.  
هكذا يكون الموجود والخير في جهة واحدة، ونحن في كل حالة  
بالجسد من الجهة الأخرى. إنها فلسفة التعالي التي نفتح على  
تصوف كما نرى عند أفلوطين (205-270 ب م)، وكما سترى  
مؤخراً جدا سيمون ويل (1909-1943) أعظم أفلاطونيين القرن  
العشرين. إن الثمن الذي يدفعه فيتافيزيقيا ثقیل جدا. ثنائية النفس  
والجسد (النفس وحدها خالدة)، وثنائية العالمين، الانشقاق بين  
الموجود والمصير. بين الحكمة والحياة. بين الإنسانية والحياة.  
انتهت في الوحدة اليونانية الجميلة الكامنة في السعادة.

هذا ما سيجاول خلفاء أفلاطون تخطيه قليلا في الأكاديميه،  
المدرسة التي أسسها (والتي انزلت تدريجياً نحو الشكية)، كثيرا  
في خارجها بدءاً من الیسة، المدرسة القيمة التي أسسها تلميذ

أفلاطون ثم مساعده، والذي عمل أيضاً أستاذاً للإسكندر الكبير Alexandre le grand، - وأصبح خيراً من أفلاطون وخلال ألفي سنة - معلّم جميع الفلاسفة الأساتذة ومثالهم. أرسطو (384-322) هو المقصود بالتأكيد، لا يعتقد بالمثل المفارقة، ولا بوجود عالمين، بل عالم واحد يقسم إلى قسمين: (قسم النجوم، ذي البطام الثابت، وقسم الأرض المعرض للتغير والصدفة) والقسمان يستحقان انتباهنا. والعالم بأسره المتناهي وغير المخلوق مدعاة للتفكير والمعرفة. هكذا نجد عند أرسطو منطقاً، وفيزياء، وبيولوجيا، وعلم نفس، وسياسة، وخطابة، وشعراً، كلها غنى وفكر وسبك حسن (رغم أن العلم الوضعي تجاوزها منذ زمن بعيد)، وفي الوقت نفسه لديه علم أخلاق وميتافيزيقيا سيطرت خلال قرون ويمكن أن تسيطر لاحقاً على هذه الميادين. إن الستاجيرية Stagirite في ماسدون (Macédoine)، تتوسل بتحديدات مفهومية. الماهية والحادث، الفعل والقوة، الصورة والمادة... ولكن في التفكير، وحدة الجواهر والأفراد. هي التي تكوّن الموجودات الحقة وليس الأفكار أو المثل). إنه يميل إلى توحيد ما فصله أفلاطون. أما النفس، فليست مفصولة عن الجسد، وليست سوى "صورته" والمبدأ الحي لوظيفته (هي ما يحييه). وأما الخير فليس مثلاً (فكرة)، إنه هدف الفعل (غايته، خاصة السعادة التي هي غاية الإنسان). وأما الفعل ذاته (الذي نعمله) أو القدرة على إتمامه (الفصيطة هي الوضعية المكتسبة للتصرف جيداً) الواحدة والأخرى



كلتاهما مجسدة وفردية. بعمل الخير نتعلم صنعه: الفعل متقدم كلياً على القوة (يجب وجود دوافع ليكون الشيء ممكناً). من أهمية العادة التي تعمل "كطبيعة ثانية"، وأهمية التعلم كذلك. اما بالنسبة للتعالي - الحاص بالله، "الفعل المحض"، "فكر الفكر"، "المحرك الأول"، الثابت، يحرك الكل دون أن تتحرك نفسه بالرغبة التي يثيرها ولا يشعر بها-، إنه (التعالي) يفصلنا عن الإلهي الذي لا يسمح به التهووي معه بواسطة التأمل. إن هدف الفلسفة الأسمى هو جعلنا منذ الآن "خالدين على قدر الإمكان" ولكن دون أن نُصرف لأجل هذا لا عن لذة العمل (التي تضاف إلى الفعل كما تضاف الزهرة إلى الصبا) ولا عن مباحج المعرفة والصدقة. السعادة لا تتحقق كلها بالتأمل ولا بالفضيلة، يجب أيضاً أن نهيب صحة دنيا، وبعض الراحة ومحيطاً اجتماعياً وسياسياً غير طبقي كثيراً، ويجب أيضاً أن نُحب وأن نُحب. "دون أصدقاء ماذا نبغي من الحياة"، هكذا يسأل أرسطو. إن أعظم الفلاسفة القدامى يمكن أن يكون أيضاً الأكثر إنسانية.

أوفر إنسانية" هذا ما ستفكر به المدارس "الهيلينية" الكبرى الثلاث التي تأخرت عن موت الإسكندر سنة 323 ق.م، أي المعاصرة لإنحطاط المدن اليونانية. إن الشكيبين والأبيقوريين والرواقبيين يقرحون علينا، لمقاومة تعاسات العصر، حكمة بعض حوابها أكثر جذرية وأكثر إثارة وأكثر دواماً من حكمة أرسطو ولكن هل ستطيع بلوغها؟ وهل هي قادرة على إشباعنا؟

لم تبدأ الشكية مع بيرون (360-270)، فالسفسطائيون أسسوا سابقاً لاستحالة كل يقين، بل أنكروا فكرة الحقيقة نفسها وهي لم تكتمل معه كذلك، فإنسزديم Énésidèm وسكتوس امبيريكوس Sextus Empiricus (ولكن أيضاً ومن وجهة نظر أخرى، الأكاديمية الجديدة، أكاديمية ارسيسيلاس Arcésilas وكرنيا (Carnéade) مدوا الخط الشككي، خط الشك العام أو توقف الحكم- الذي بعث مع مونتاني ولا يزال مستمراً منذ معارضة العقوبات المختلفة التي هيمنت دائماً على المشهد الفلسفي. بيد أن بيرون الذي لم يكتب شيئاً كان منذ ألفي سنة الشاك الرمزي وواهب الاسم (أحد كتب سكستوس يدعي بحث بيروني، والبيرونية عند باسكال هي الاسم الأكثر استعمالاً للشكية). إن فكرته التي نعلمها على الأقل تقوم تقريباً في هذه الخلاصة التي ندين بها لتلميذه تيمون دي فلييونت Timon de phlionte، مستشهداً نفسه بأرسطو «Aristocès» وناقلاً بواسطة أوزب Eusèbe:

"يبين بيرون الأشياء متساوية وغير مختلفة، وغير مقاسة وغير مقررة. لهذا لا نستطيع حواسنا أو أحكامنا أن تقول الحق أو أن نتخذ بالتالي، لا يجب أن نعلق عليها أقل ثقة، بل ينبغي أن نكون دائماً دون حكم، دون ميل لأي جهة، فائلين عن كل شيء أنه ليس أكثر مما ليس هو، أو أنه موجود وغير موجود، أو أنه غير موجود ولا غير موجود. بالنسبة للذين يوجدون في هذه الأوضاع، ما يحدث هو بداية الصمت ثم الصفاء.

يمكن أن نرى فيها صورة من العدمية الوجودية (لا موجودات، لا جواهر، لا ماهيات)، بقدر العدمية الغنوسية والخلقية (لا حق، لا خير). مع ذلك تستمر الحياة التي تكفي بالمظاهر، والحكيم المحرر من الاعتقاد يعيش أفضل.

أما أبيقور (341-270) فهو على العكس عقدي كتب كثيراً (رغم أننا لا نحفظ من تراثه إلا بثلاث رسائل وبعض الحكم) عقيدته حسية وعقلية. الحاسة معيار الحقيقة، ومنبع كل المعرفة، المباشرة أو غير المباشرة. ولكن العقل وحده، الذي ينبع منها، قادر على معرفة مكونات الطبيعة الخفية وهي الذرات والفراغ. هذه الطبيعة غير متناهية (تضم عدداً لا متاهياً من العوالم المتناهية)، وهي أبدية (بينما كل عالم عرضة للإحتفاء)، وهي خاضعة للصدفة أو لذاتها، وبهذا هي حرة. والآلهة يشكلون جزءاً منها. كيف يستطيعون حكمها؟ إنهم يعيشون بين العوالم، وهم ماديون أيضاً مثل الباقين، وهم لا ينشغلون بنا. لماذا نرجوهم أو نخافهم؟ هذه المادية الذرية تطيل مادية ديموقريطس وتعديلها (بتصور حركة الذرات غير المتناهية التي تبطل التقاءها وتجعل حريتنا ممكنة)، وهي تتجاوزها إذا وثقنا بالنصوص المحفوظة غالباً في الميدان الخلفي. إد أبيقور، هنا، معلم من الطراز الأول يقترح هنا علم أخلاق في الوقت نفسه مادي (ليست النفس سوى جزء من الحسد وستموت معها) ومتعي (اللذة هي مبدأ كل خيار)، وسعادي (السعادة هي الخير الأسمى). ليس المقصود بالتأكيد الإكثار من

مواضيع الرغبة. علم الأخلاق الأبيقوري هو فن التمتع الزاهد. المقصود هو التمتع قدر الإمكان مع الرغبة. في أقل الممكر، يَفْنَع الحكيم بالذات الطبيعية والضرورية. الأكل، الشراب، النوم، الضرورية للحياة، تملك بيت وثياب ضرورية للراحة، أخيراً الصداقة والفلسفة الضرورية للسعادة. إنه كذلك أكثر سعادة من الأحمق الذي لا يتوقف عن الجري وراء اللذات التي تنقصه والتي لا تعرف الشبع مهما تعاظمت (اللذات غير الطبيعية وغير الضرورية المجد، القوة، الغنى). إن الفلسفة الأبيقورية تريد أن تكون علاجاً للنفس، بمثابة دواء ذي أربع مقومات في أطروحات أربع: "لا شيء يخشى من الآلهة، لا شيء يخشى من الموت، يمكن إدراك السعادة، يمكن تحمل الألم".

الحصيلة هي صحة النفس، أعني الحكمة. إنها تعرف بالسعادة أو بطمأنينة النفس (Ataraxie اللذة مع راحة النفس)، التي هي مثل التمتع بالأبدية - بهذا يعيش الحكيم "مثل إله بين الناس". هذه الحكمة إحدى أعظم المهدئات على الإطلاق، وإحدى أعظم الاستنارات، ستؤخذ مع تركيزات مأساوية مختلفة على يد لوكريس Luerèce، تلميذ أبيقور اللاتيني العبقري. أكر الشعراء الفلاسفة، الذي سيعيش بعد قرنين من معلمه، وسينقل إلينا بأبيات معدة عالماً كلماته الذهبية والسلمية.

الحكمة الثالثة الهيلينية هي الرواقية. المدرسة التي أسسها في اليونان زينون القبرصي Zénon de Citium (326-264) ثم كريبس

Chrysippe (281-208)، وقد عرفناها غالباً من نصوص سنيك Sénèque وأبيكتات Épictète، ومارك أورال Marc Aurèle، الذين عاشوا في روما إبان القرنين الأول والثاني بعد الميلاد. إن الرواقية مثل الأبيقورية صرّبت من المادية: الأجسام وحدها موجودة، واللاأجسام (الحس، الفراغ، المكان، الزمان) ليست سوى تجريدات. بيد أن هذه المادية الحسية والغائية تعارض في جميع التقاط الأبيقورية. إنها تقريباً ديانة: العالم مليء، مستمر، واحد، حي، عاقل، خاضع لنظام إلهي متمثل، العالم هو الله. من هناك "نتج" حكمة كونية وعقلية معاً، عكس الفلسفة المتبعة: ليس الهدف التمتع بل القبس بمقتضى الطبيعة المعقولة والعاقلة التي تحتويها والتي هي نحن - الهدف هو الفضيلة، يعني دون انفصال، الحرية هي السعادة. نحن ندركها بأن نتعلم قبول ما لا يتعلق بنا، وعمل ما يتعلق بنا. ليست الرواقية من التمتع، بل من الإرادة. المقصود ألا نرغب إلا بما هو موجود (القبول) أو بما يتعلق بنا (ما نفعله). كيف لا يكون الحكيم مغتبطاً؟ كل شيء يجري كما يرغب لأنه لا يرغب إلا بما يحصل أو يعمل. إننا نخدع إذا رأينا فيها مدرسة سلبية، العكس تماماً: إنها الشجاعة والعمل.

### III - الفلسفة الوسيطة

حجبت المسيحية ثم الغزوات البربرية ذلك النور - هناك، السور اليوناني، ولكن دون أن تطفئه تماماً. ثم إن البربر أنفسهم انتهوا إلى الهدى. إن الحكمة بالنسبة للمسيحية أقل أهمية من

الخلاص، لا يمكن الخلاص إلا بالله، وليس بالذات إنه عمل الوحي أو الرحمة أكثر مما هو عمل العقل والإرادة، وعمل القداسة أكثر مما هو عمل الحكمة. لقد أبعد الاستقلال الأغريقي الجميل وتقدم اللاهوت على الفلسفة، والإيمان على العقل، والكتابات المقدسة على التجربة. لكن الفلسفة رغم اعتراضها لم تحتف مع ذلك فالقديس أوغسطين Saint Augustin (354-430) الذي كان أفلاطونيا محدثاً قبل أن يصير مسيحياً، تزوج - على مذبح الإمبراطورية الرومانية - الخطين اليهودي واليوناني اللذين لم يفصلا بعدئذ. إنه مواطن روماني يعيش في أفريقيا الشمالية Afrique du Nord ، ويساهم متأخراً ، أكثر يقيناً، وأكثر قلقاً، والتي هي ذاتيتنا معاً. إننا ندين له بأول تشكيلة الكوجيتو Cogito، وبأول سيرة ذاتية عقلية (الإعترافات Les Confessions) ولكن مع نظير ضخم للمسيحية. هو فيلسوف ولاهوتي، كلاهما دون انفصال، يفتش عن الحقيقة ويحاول أن يعرف تلك التي وجدت سابقاً في اعتقده والتي وجدها هو، التي لم يطلقها أبداً، والتي لا يريد سوى استخدامها. بهذا يعتبر جزءاً من العصر الوسيط الذي افتحه (رغم اعتبارنا تقليداً أنه لم يبدأ إلا مع سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة 476)، كذلك يعتبر جزءاً من العصر القديم المتأخر الذي يختمه. إنه الممر الأعلى بين هاتين الكتلتين، ولكنه ممر سيصح في الوقت نفسه قمة.

بحر لا نعلم شيئاً كثيراً فلسفياً عن القرون الأولى للعصر الوسيط - لنقل بين موت بووس Boèce عام 524، وولادة سكوت أريجين Scot Érigène سنة 810. عالم مدمر يلزم أجيالاً عديدة، وأبطالاً مغمورين دون شك لكي تعود الفلسفة مرئية بالنسبة لنا. وهي تظل أيضاً غير ممكنة الولوج بسبب التحريم الكنسي والرفض العلماني. حصرت الفلسفة الوسيطة، بسبب إرادتها خادمة للاهوت في ما سيصبح بعد مدة محجراً: لم تمارس أبداً منذ قرون إلا من قبل بعض الأخصائيين الذين لم ينجحوا أبداً رغم جهودهم ورغم أهليتهم في دفع الجمهور الكبير، بل المثقف، للاهتمام بها. وعلى عكس ما يعتقد أحياناً، لم تصبح في الحال ولا على الدوام أرسطوية. إن سكوت أريجين (810-877) وأنسلم كانتوربري Anselme de Cantorbéry (1033-1109)، ونيقولا دي كويس Nicolas de Cues (1401-1464) يدينون أكثر للأفلاطونية المحدثة من الأرسطوية التي نقلت وعولجت من قبل مؤلفين إسلاميين (الفارابي، وابن سينا، وابن رشد) ولم تلعب على الأقل دوراً كبيراً لم يتوقف منذ أبيلار Abélard (1079-1142) حتى توما الأكويني Thomas d'Aquin (1225-1274). إن هذا الأخير لم يكن قد قرأ اليونانية، وجعل أرسطو رغم ذلك معلمه بعد الله. وهذا أحد اللقاءات الفكرية الجميلة. إنه عبقرية واسعة مساوية لأوغسطين (مع قليل من التوقد، ولكن الكثير من الحدة، وقوة التنظيم والدقة)، أبجز بعد تسعة قرون من أسقف هيون (Hippone) الزواج بين الكتابات المقدسة

والفلسفة، بين القدس والأثنية، بين القانون والعقل الأول، بين الإيمان والعقل.

بقي في القرون العشرة التي تعد العصر الوسيط القليل من المؤلفات حياً. نحن نشعر داخلياً "بعدد لا ينتهي من بين هاليس، حيث غلب الإيمان على العقل، واللغة على التجربة، والمجرد على الحسي، والكلمات على الأشياء" (أ- دي ليبرا) A. de Libera ونحفظ بعض العناوين التي لم نقرأها أبداً (مثلاً بروسلوجيون سانت أنسلم Proslogion de saint Anselme حيث يتكرر "الدليل الوجودي")، وبعض المسائل التي لم تعد مسائلنا، ويطفو على السطح 'شجار الجامعيين' فقط. وينبغي القول إن النزاع يطيل تعارض أفلاطون وأرسطو في العصر القديم كما يعلن في الأزمنة الحديثة العقلانية والتجريبية، أو المثالية والمادية. ما هو المقصود؟ قانون عام. لتكن فكرة عامة، مثلاً فكرة الإنسان، هل هي ماهية موجودة في الواقع باستقلال عن الأفراد؟ أو ليست سوى كلمة أو اسم لا توجد إلا بمقدار ما نفكرها أو نلفظها؟ على هذا اعترض الواقعيون بالمعنى الأفلاطوني تقريباً للكلمة وأكدوا على درجات مختلفة من الوجود الواقعي للعام (سانت أنسلم، دنس سكوت Duns Scot)، والمفهوميون أو الأسميون الذين يرون أن الأفراد وحدهم موجودون في الواقع على درجات مختلفة، وأن المعاني العامة لا تظهر إلا بطريقة ثانوية في العقل واللغة (روسليس Roscelin، وأبيلار Abélard، وغيوم دوكام Guillaume Doecam،



وبوريديان Buridan...). هذه المسألة هي دائماً مسألتنا، ولكن لا أعرف أبدأ فلاسفة أحياء يفتشون عن جواب عند هؤلاء المؤلفين

#### IV - الفلسفة الحديثة

متى تبدأ الحداثة؟ إنها تبدأ عند مؤرخينا إذا وجد جانب من الاتفاق والعرقية، سنة 1453، عندما استولى الترك Turcs على القسطنطينية Constantinople. إن إخفاء الإمبراطورية الرومانية من الشرق رغم نهاية العصر الوسيط الذي بدأ تقليداً كما نذكر مع سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب سنة 476. يقال هذا بقوة منذ زمن طويل في تاريخيتنا الرومانية، وكذلك يقال أكثر إن النهضة التي دشنت الأزمنة الحديثة رجعت أولاً إلى القدماء. وبميل المؤرخون أحياناً إلى تناسيها قيل منذ هيغل وهوسرل، إن الفلسفة الحديثة كانت قد بدأت مع ديكارت، وإنها تعالج عادة في النهضة، وفي تواريخنا الفلسفية، على عكس ما يفعلون في تاريخ الفن كعلامة سوف تمدد العصر الوسيط. هذا خطأ خطير المنظور. لم تبدأ الفلسفة الحديثة مع ديكارت لقد بدأت مع مونتاني (1533-1592)، تبعه باكراً جيوردانو برونو Giordano Bruno (1548-1600)، وفرنسيس باكون Francis Bacon (1561-1626) إنها تبدأ بالشك والطبيعة والتجربة. تبدأ بالأقرب أي الذات (مونتاني)، والطبيعة (جيوردانو برونو) والتجربة (باكون معاصر غاليليو Galilée). هي ثورة جديدة مع تقاطع ثورة القدامى بمدح

مونتاني سقراط لإعادته الفلسفة "من السماء حيث تضيع وقتها" إلى "الإنسان حيث يوجد عمله الأكثر صحة وخلافاً وفائدة" ولكنه ذهب بنفسه أبعد من ذلك! أرجعها إلى "ميشال، الذي يلامسا أيضاً والأكثر قرباً من الإنسان". ماذا وجد فيها؟ الإنسانية جمعاء، العقل دون أدلة، الطبيعة دون حدود. هذه النهضة هناك، بعيداً عن إطالة العصر الوسيط، هي حداثة لم تنته من استفادها. عالم العصر القديم والعصر الوسيط "المقفل مات" ولكن فتح على المتناهي أعنى على نفسه<sup>1</sup>. والكنيسة لن تستطيع شياً فيه، وكذلك محكمة التفتيش. لقد وضع مونتاني وغاليلو على لائحة التحريم، واحترف جيوردانو برونو بقوة، ولكن هؤلاء خالدون، بينما أصبح قضائهم منسيين اليوم.

كيف نفلت من مونتاني؟ كيف نفلت من الشكية والنسبية والذاتية الأكثر فهماً بمقدار ما هي غير مفهومة ومضللة؟ كيف نجد مكانها في عالم لامتناه الآن؟ كيف نجد أساساً، يقيناً، مطلقاً؟

في الإيمان، هذا هو طريق باسكال (1623-1662)، في العقل (هذا هو طريق ديكارت 1596-1650). إن الأكثر حداثة من الإثنين ليس من نعتقد.

---

(1) أنظر "الكتاب الكلاسيكي مد ومن طويل" لمؤلفه ألكسندر كواره، "من العالم المقفل الى الكون اللامتناهي" 1957، ترجمة فرنسية، نوف 1962، عالم، 1973

تبدو على ديكارت أولاً سيماء الشك في كل شيء يرى فيه دليل وجوده (لكي نشك يجب أن نوجد)، وماهيته (كشيء مفكر، يعني كفكر)، ومعيار الحقيقة: كل ما أدركه بوضوح وتميز مثل الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) يمكن أخذه كمؤكد حقاً كان هذا بالإقامة في فلسفة الفاعل كي لا نخرج أبداً. ها نحن تخلصنا من الشك. كل ما بقي من النظام لا يغدو سوى سلسلة من الجمع أو من اليقينات التي تدعي برهنة وجود الله والعالم والنفس (باعتبارها متميزة في الواقع عن الجسد) يعني تقريباً حقيقة المسيحية. قال پغي Péguy "ديكارت هذا الفارس الفرنسي الذي ينطلق من خطوة جيدة..." ولكن ليعود إلى نفسه.

الخلود يقتضي غالباً طريقة ومثالاً: الطريقة التي لا تشق إلا بالنور الطبيعي "تتخذ من الرياضيات نموذجاً لها. إنها تعتمد على اليقين (في الحدس) واليقين (في الاستنتاج)، وعلى التحليل (رد المركب إلى الأبسط)، وعلى التركيب (المروء من البسيط إلى المركب). أما المثال، فهو مثال النظام والوصوح الذي جعل من ديكارت إتباعاً والحفار المدرسي بعد مونتاني. هوذا العالم المتحول إلى الإمداد والحركة مطهر من الأشباح والصفات الغبية الأخرى، إنها حادثة ديكارت الحققة، بها أعلن علم المستقبل، ولو كان خاطئاً رفع انقاصر من العالم الإلهي والسحري ومن السري العجيب

دفع باسكال بالحدثة أبعد من ذلك. قرأ مونتاني وحفظ منه إننا لا نستطيع الوصول خارج الوحي لا إلى الحق المطلق ولا إلى الخير المطلق. الشكية والنسبية ستكونان حصتنا إذا كنا قادرين ولكن ذلك لا يكون: نحن لا نستطيع لا العلم بإطلاق ولا الشك بإطلاق. إلى مجد البيرونية التي تنصر في استحالة النصر. لا ينبغي نشدار العالم ضدها أبداً. إن صمت الفضاءات اللامتناهية الأبدية لا يقدم لا معنى ولا خلاصاً. خطأ ديكرارت هو أنه أحال الله إلى وظيفة ميتافيزيقية أو ميكانيكية ("إعطاء نفرة لوضع العالم في حركة") وأنه لم يهتم إلا بإله المسيح، وإله القلب والإيمان.

إن باسكال الرياضي والفيزيائي بامتياز لم ينخدع بالعلوم (يرى المطلق بفلت منها ضرورة)، ولا بالأدلة التي تدعي وجود الله. إنه يفضل أن يصعنا أمام بؤسنا وعظمتنا (ينبغي أن نكون عظماء لنعلم بؤسنا). وأن يبين لنا أن أية سعادة غير ممكنة لنا خارج الإيمان، ولا أية عدالة أو يقين. وأحيراً أن الله وحده، الله الواحد، إله المسيح Jésus-Christ يمكن أن يخلصنا. المدهش أنه يتعمل هذا بعقريّة أدبية بمقدار ما هي فلسفية. ويعتق وفطنة نفسانية خصوصاً، حتى أن كثيراً من الملحدين اعترفوا بها، لنضع الإيمان جاباً، ووجدوا فيها أي "الأفكار" الوصف الأكثر صحة للوضع الإنساني: صائعون نحس في اللامتناهي، مكرسون للسرور أو الغم، للوهم أو الحية إن باسكال، أو مأساة الوجود، هو رائد الوجودية. ولكنه فوق ذلك

أعظم المسيحيين كما قال نيتشه، وأعظم الفرنسيين دون شت، ورغم اعتباره فيلسوفاً، إلا أنه لم يعتقد الفلسفة. إنه معلم الصغار، ذو العبقرية الخفية (بول فاليري Paul Valéry) والفائنة. لن نفلت من باسكال، يبقى أن نصمد له إذا استطعنا.

يوحد في خلافة ديكارت عبقرتان مضادتان لباسكال هما  
سبينوزا Spinoza (1632-1677) وليبنز Leibniz (1646-1716).

الأول يهودي من أصل عربي، كان يعيش في هولندا Hollande في العصر الذهبي. إنه معاصر فرمير Vermeer. وحلم أحياناً فيه بنور ما، بسلم ما، ولنقل بطريقة ما لفهم الأشياء (من وجهة النظر الأبدية)، 'بالواقع وبالكمال أفهم الشيء نفسه' كما كان يقول. هذا ما يقدمه فرمير للفكر. ولكن لنأت إلى النظام الفلسفي. لقد عرضه في "الأخلاق" L'Éthique، المكتوب بطريقة الرياضيين: تحديدات، مسلمات، قضايا، وبراهين. إنها أحادية طبيعية أو حلولية. لا يوجد سوى جوهر واحد لا متناه يضم عدداً لا متناهياً من الصفات اللامتناهية (لا نعرف منها سوى اثنتين: الإمتداد والفكر)، نجد فيها في أحوال لا متناهية أشياء لا متناهية، يعني "الكل". هذا الجوهر يمكن تسميته الله (ولكنه إنه ليس خالقاً ولا شخصياً) ويمكن تسميته الطبيعة. لا شيء يوجد إلا فيه، لا يفعل إلا بضرورة طبيعية. إنه لا يتعلق بشيء (هو سبب ذاته)، والكل يتعلق به متولية مطلقة، ضرورة مطلقة. الواقع هو الكل، والممكن لا يوجد في

المحيلة لا تعال ولا إمكان، لا نمائية ولا حرية. لا ماورائية ولا رحمة لا يوجد سوى الطبيعة وقوة الوجود: لا توجد سوى إنتاجية الواقع اللامتناهية ولا يوجد حرية فينا سوى فهم ما يوجد حقاً (العقل) طبيعية عامة، عقلانية مطلقة (١). إنها عكس العدمية لا يوجد قيم مطلقة، ولكن الكل بالنسبة لنا لا قيمة له. إن السيئورية هي أيضاً فلسفة الرغبة والفرح، إنها الرغبة بالفعل وليس العقل، التي تؤلف "ماهية الإنسان نفسها"، (ميل كل موجود أن يتشبث بوجوده)، قدرته على الوجود والعمل هل تتعاضد هذه القدرة؟ هذا ما ندعوه الفرع. هل تتناقض؟ هذا ما ندعوه الحزن. يتبع ذلك نوع من فيزياء التأثير هي علم النفس الحقيقي. من ماهيتنا الرغبة بالفرح، إذن بالحب (لأن الحب هو الفرع الذي يرافق فكرة سبب خارجي). تعطينا الفلسفة وسائل إشباع هذه الرغبة. إنه يبلغ الأوج كذلك في حب الله الفعلي، يعني حسب الكل الذي هو الغبطة البالغة. إن باسكال (الذي لم يقرأ سينوزا) ليس على حق. الإنسان ليس محكوماً بالغبطة أو العدم. صحيح أنه سيموت، ولكنه قادر - هنا والآن وغالباً مع نوع من الأبدية - أن يعرف ويعمل ويحب، وهذا ما يفتح على الخلاص والحكمة. نحن لا نولد أحراراً ولكننا نصبح أحراراً، ونحن لا نصير خالدين، نحن خالدون.

أما ليسز بعنصريته المساوية على الأقل، فلم يشاطر باسكال

(١) التعبيران هما لم عرولت في كتابه سينوزا، الجزء الأول، أوسيه، مونتاني، ١٩٦٨، ص ٩

تشاؤمه، كان يجهله أو لا يعرفه، ولا سبينوزا طبيعته التي تصدمه وهو مثل ديكارت يدعي البرهنة على وجود إله متعال، ولكنه عكس ديكارت يخضع الحرية الى طيبة الله. إن الله الخالق الكامل الطيبة لا يمكن أن يريد سوى الأصح. إن عالمنا رغم أخطائه الطاهرة أو المفصلة هو "أحسن العوالم الممكنة". هذا ندعوه التفاؤل الليبري الذي تسهل السخرية منه كما فعل فولتير Voltaire ، ولكن لا أحد من المؤلفين أنكره حقاً. إنه عكس الطبيعة السبينوزية، التي يعمل فيها الخير والشر. إن لينز ينطلق أيضاً من مفهوم الجوهر، ولكنه يفرد (كل جوهر ينطوي في ذاته على مجموع ما هو أو ما يحصل له)، ويعدده إلى ما لا نهاية (يوجد منه بمقدار الموجودات المنفردة: اللامتناهية) هذا ما يدعوه المونادات (les monades) التي هي ذرات الطبيعة الحقيقية أو "عاصر الأشياء". بيد أنها ذرات عاقلة. كل موناد، واعية، أو غير واعية. تملك عفويتها الداخلية (الديناميكية الليبرية تعارض الميكانيكية الديكارتية. القوة وليس الإمتداد، والحركة أساس الطبيعة). كل موناد تملك تصوراتها التي تعبر عن كل الكون دون أن تكون بحاجة من أجل هذا إلى أن تخرج من نفسها أو أن تؤثر على الآخرين المونادات هي "دون باب أو شباك" والله وحده - المؤلف ورئيس الجوقة أبص - يظم مجموعاتها (طريقته تفاهم وتملك تناغماً شاملاً) هكذا الكل يحب، الكل مملوء بالنفوس، بدءاً بالمونادات العارية التي لا تدرك أنها تدرك (إنها مثل النفوس الضالة أو غير الواعية). وحتى الموحدات

الإنسانية التي هي موندات محبوة بالذاكرة والعقل والإرادة (الأرواح). المقابلة والمادة، لكونها قابلة للانقسام لا تعرف أن تصير حوهرًا، واتحاد النفس بالجسد ليس سوى التناغم المرتب بين الموندات التي هي أنا (نفسي) والموندات التي تؤكد الوحدة (جسمي). هذه حالة خاصة من التنوع المتحول إلى وحدة أي إلى تناغم. والله هو النبع والضامن. وحرיתי جزء من تصميمه والنشاذ يساهم في جمال المجموع، والشر ليس سوى ظل الخير.

إن ليبنز الألماني اللغة، ولكن الكاتب أرفع روائعه بالفرنسية، مناقشاً كلارك Clarke وأرنولد Arnauld، معاركاً ضد ديكارت وسبينوزا أو لوك Locke، يمكن أن يكون الأكثر أوروبية بين فلاسفتنا وهو دون شكل الأخير فيهم على الإطلاق. إن الفلسفة في القرن الثامن عشر تفقد وحدتها الجميلة لكي تتوزع، إذا أمكن القول، إلى عدد من التقاليد القومية التي لا ندري متابعتها هنا. يمكن أن نحفظ منها ثلاثة ستمسود استثنائياً المشهد حتى القرن العشرين. الفرنسي والبريطاني (الذي سيمتد إلى الولايات المتحدة الأميركية) والألماني. ليس كل فيلسوف سجين بلاده وجيناته بالتأكيد. فنيشه كان يتباهى عامداً بالفلسف على التقليد الفرنسي، وكثرة من الفلاسفة الفرنسيين يجهدون بموهبة أقل في التفلسف الألماني. السب ليس هو الحدود. لماذا كان للفلسفة ذلك؟ لأن لكل منها ماضٍ أو أكثر ترثه ونختاره، ولأن لها لغة ليست متممة، ولها مشكلات تشغلها أو تجهلها ومفاهيم تفصلها، وطرق نظر أو



محااجة تفردھا... لنحول كلاً من هذه التقاليد الثلاثة إلى قممھا الرئيسة. هذا يكفي للشهادة بأن التقليد الفرنسي (مونتاني وديكارت وباسكال...) يمتاز بالفعل عن التقليد البريطاني (هوبز، لوك، هيوم...) وهذا لا يندمج مع التقليد الألماني (لينز، كانط، هيغل...) ثمّة كاتب هزلي مُغفل ومثقف عرف كيف يعطي لهذه التقاليد صيغة فكاهية، لا نحملها كلها محمل الجد، ولكنها لا تخلو من جانب واقعي، أي من التاريخ:

"فرنسي وإنكليزي وألماني كلّفوا بدراسة الجمل.

ذهب الفرنسي إلى حديقة النبات، أمضى فيها نصف ساعة، سأل الحارس، رمى الجمل بحجر، لكره بطرف مظلته، وعاد إلى بيته، وكتب لجريدته ورقة ملأى برؤى مؤثرة وعقلانية.

وذهب الإنكليزي حاملاً سلة الشاي وعدة موافقة للتنجيم، ونصب خيمته في بلاد الشرق. وعاد منها بعد إقامة دامت سنتين أو ثلاث بمؤلف ضخّم بالوقائع غير المنتظمة أو المستخلصة، ولكن ذات قيمة واقعية موثقة.

أما الألماني السليء باحتشار خفة الفرنسي وغياب الأفكار العامة عند الإنكليزي فانزوى في غرفته ليحرر مؤلفاً من عدة أجزاء عنوانه فكرة الجمل. مسئله من تصور الأنا"<sup>(1)</sup>

إنها مزحة، ليست دعاية دائماً إلا بما تنطوي عليه من الحقيقة

---

(1) Le pèlerin، 1 أيلول 1929.

تمتاز هذه التقاليد الثلاثة أولاً بالأسلوب، ولكنها تعبر عن جانب خاص من الشخص المتفلسف. الفلسفة الفرنسية هي فلسفة الشخص أولاً مع مركب سيرة ذاتية قوية غالباً. التأملات الميتافيزيقية لديكارت هي أولاً "تاريخ عقل"، كما كان يقول فرديناند الكيه Ferdinand Alquié، و"أبحاث مونتاني تصوير فلسفي. و أفكار" باسكال، رغم إعدامها مشروع مونتاني الأحمق التلوين تتيح لنا معرفة رجل، كما يقول باسكال، أكثر من مؤلف. هذا ما لا يملك منه لوك أو هيغل تقريباً cure. وماذا نقول عن اعترافات روسو Rousseau، وعن "جريدة" مان دي بيران Maine de Brian، أو "كلمات سارتر"؟ من هناك، يوجد عند الكثير من فلاسفتنا نوع من الاحتقار النظري (عند التكلم على الذات يصعب التوجه إلى الله، ومؤلفو المذاهب نادرون في فرنسا)، ومن التوجه إلى الجمهور الكبير بدل الأخصائيين (هذا ما كان يسميه نيتشه "الوضوح الفرنسي الجميل")، ومن تفتيش شكلي منصب على ميزة الكتابة (الأسلوب هو الرجل) أكثر من متطلبات البرهنة التقنية المدعاة. ينبغي الدخول في التفاصيل لتؤكد ببساطة (من الخطأ التعلق به أكثر) أن الكثيرين من كبار فلاسفتنا يشكلون أيضاً قسماً من كبار كتابنا في فرنسا. هذه حال مونتاني وباسكال، ولكن أكثر حال مونتسكيو وفولتير وروسو وديدارو وآلان وسارتر، حتى أولئك الذين لا يبلغون من بين فلاسفتنا هذا المستوى الأدبي هم عالياً كتاب موهوبون: أنظر ديكارت وماليرانس ومان دي بيران

وبرعسون أنا لا أعرف أبداً أن أوغست كونت Auguste comte من  
بير فلاسفتنا الفرنسيين، سيء الكتابة. إنني أرى فيها أحد أسوأ  
تكرار الحميل المزعج ما يتعرض له هذا العقل الواسع في بلده. إن  
الفلسفة في فرنسا جزء من الأدب تقريباً. الإثم ضد الأسلوب يعني  
الإثم ضد الفكر.

في إنكلترا أو ألمانيا، لا شيء من هذا. إن أكابر فلاسفتهم ليسوا  
قسماً من أدبائهم (باستثناء نيتشه، الذي كان بفضل الأخلاقيين  
الفرنسيين) ولا يشكل أكابر أدبائهم جزءاً من فلاسفتهم، ذلك لأن  
العلاقة بالأنا ليست نفسها. الشخص المتفلسف في التقليد الإنكليزي  
هو بالأحرى غفل وذو تجربة ممكنة. والوصوح، بضربة واحدة يبقى  
إرادياً غير شخصي: إنه وضوح ناقل لا حاجة به للإغواء ليقنع، ولا  
لأن يكون مفرداً على طريقة مونتاني ليلبغ العمومية. هذا يفسر لماذا  
يفقد التقليد الإنكليزي أو الانكلو سكسوني موضوعاً لنوع من الكره  
والسخرية في فرنسا. إن طلابنا يجهلون تقريباً لوك Locke، ولا  
يحفظون هوبز Hobbes سوى مديح القدرة المطلقة. ومن هيوم إلا  
ابقاظ كقط، هذا الأخير هو الذي قال ذلك، ابقاظه من النوم  
العقدي.. وأنا نفسي من جهتي. وأنا أتصفح خطوط تاريخ الفلسفة  
الحديثة الكبرى من مونتاني حتى لينتز. ألم أهمل مادية هوبز (1588-  
1679) ونجربية لوك (1632-1704)، ولا مادية بركلي (Berkeley  
1685-1753)؟ لا يمكن في 128 صفحة التكلم على الكل. ولكسي  
مكره على الإعراف أنني أحدثت نوعاً من الرؤية القارية والشاملة

لتاريخ الفلسفة. هل بالتزمت الوطني؟ أبداً كما يبدو لي من جهة أخرى، إن الفلسفة الحديثة الكبرى بنظر الجامعة الفرنسية، هي بالأحرى الفلسفة الألمانية.

إن هذه الفلسفة تصدم من الخارج أولاً بتقنياتها وصعوتها ونظامها. إنها فلسفة الأخصائيين. يسهم هناك في تفسيرها قانون الشخص المتفلسف. في عدد "ماذا علم" الحميل المكرس للفلسفة الألمانية، يصوب أحد أحسن المفسرين في مراجعات عدة، كما هو الحال في مبله الأساسي، "تأكيد وحدة التفرد والكل، ووحدة الأنا والمطلق، ووحدة الذاتية والموجود"، هذه الفلسفة تريد أن تكون منذ الآن "الفكر دات المطلق عند المفكر الألماني" (1). مثل هذا الإدعاء الذي يمكن أن يحكم عليه بالافراط، لا يمر دون تجريد كبير، ودون تقنية، ودون بعض العجب بالذات (مثلاً عند نيته، شيلنغ أو هيغل) من أجل البراعة النظرية أو الصوتية، وإذا لم يكن هذا، يقول الثاترون، من أجل التعمية أو التعاضم. أي فرد مثقف ثقافة عادية يمكنه أن يقرأ ديكرارت أو باسكال، هوبز أو لوك. وسيفهم منهم الأساسي إذا أكد عليهم. ولا أعتقد أننا نستطيع فهم نيته أو هيغل دون الحصول مسبقاً على دراسات فلسفية صلبة.

---

(1) - بورخود، الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، PUF "ماذا أعلم" 1995 ص 19 و 53. انظر أيضاً الصفحات 9، 24، 30، 72، 79، 122، 124. اميل برنيه في تاريخه على الفلسفة الألمانية (ف ر ن، 1933، ص 181) كان يلاحظ أن الأنا كما فهمها كانط ليست فرداً بل نشاطاً عاماً داخل الأشياء.

هذا لا يقول شيئاً عن عبقرية هؤلاء أو أولئك، ولكن الكثير عن طريقة ممارستها.

أما هيوم Hume (1711-1776)، أكبر الفلاسفة البريطانيين دون شك، فهو حالة خاصة. عرف كيف يوجد نوعاً من الصلة بين ما كان يدعوه "الفلسفة السهلة الواضحة" التي تلد الجمهور الكبير، وبين "الفلسفة الدقيقة الصعبة" التي لا توجه إلا إلى الأحصائيين أو المحققين. إن تجريبيته الجذرية تفتتح على شكلية معتدلة. كل ما في الفكر البشري ليس سوى انطباعات أو أفكار، وهذه ليست سوى الصور المحوكة لتلك. هكذا لا نعرف العالم أبداً كما هو ولكن فقط التصورات التي نملكها عنه. كيف نعرف إنها حقيقية بما أننا لا نستطيع أن نقارنها بتصورات أخرى؟ إن الواقع يفلت منا ضرورة. كل فكرة هي اعتقاد: حتى مبدأ النسبية، الأساسي في العلوم، أو الاعتقاد بالهوية الأساسية في بعض الميتافيزيقيا، ليست سوى فعل "تراطط الأفكار" العادي فينا. هذا لا يمنع من الطعام أو اللعب تربك تراك أو التفلسف مع الأصدقاء. الشكية غير مدعومة، ولكن الذني يمنع فيها (الشك الحقيقي يجب أن يتحدى شكوكه أيضاً) ادعاء المطلق من هنا عبقرية هيوم الخاصة الملأى باللمعات والإنسانية في النتائج.

قراءة هيوم أيقظت كانط من "سياسة العقدي" كما كنت قد ذكرت مد لحظة هذا يعيدنا إلى الفلسفة الألمانية تلك الفلسفة تبلغ أوجها بعد لينز وكانط (1724-1804) وهيغل (1770-1831)، وهناك تكتمل الفلسفة الحديثة.

فكر كانط نفسه في نقديته على طريقة "الثورة الكوبرنيكية" ولكنها ثورة معاكسة لثورة كوبرنيك Copernic في الحقيقة أعاد كانط الموضوع فلسفياً إلى المركز (المعرفة، الأخلاق، الفن)، حيث طرده كوبرنيك فيزيائياً. الأنوار تمر من هناك، ضد القدرية بالتأكيد والمع والنع ولكنها تخاطر في أن تقود إلى المادية والإلحاد وعدم إيمان المفكرين الأحرار كما جرى في فرنسا (مع ديدارو ولامتري وأولباش Holbach والفتيوس Helvétius). أراد كانط التأسيس ضد هذا، قاله معبراً عن حقوق الأمل والإيمان. وجب عليك من أجل ذلك الحد من العلم، وهذا هو موضوع "نقد العقل المحض".

بالتأكيد ليس كانط مشاكساً، والعلوم موجودة. يبقى أن نفهم ما الذي يجعلها ممكنة. من هنا كانت الأحكام التي يعلنها عامة وصورية، وهي لا تشتق من التجربة وحدها. ويجب أن يكون فيها عنصر قبلي عن كل تجربة ويجعلها ممكنة. ماذا؟ هو ما يدعوه كانط المتعالي، أي الشروط غير التجريبية في الفاعل، التجريبية إذن عن الموضوعية. إنها أشكال (قوالب) الحساسية القبلية (المكان والزمان) وأشكال الفكر (مقولات الفهم). هكذا لا نستطيع معرفة الأشياء كما هي بالنسبة لنا (كظواهرات phénomènes) أداً كما هي في ذاتها أو بالنسبة إلى عقل محض (كنومان Noumènes) والذي يجعل العلوم ممكنة هو ذاته الذي يمنعها ادعاء المطلق. يقول كانط نحن لا نعرف قبلياً من الأشياء إلا ما نصنعه فيها بأنفسنا. إن كل ميتافيزيقيا عقدية هي وهم إذن، تلك التي كانت تدعي ما فوق

الحس إن الميتافيزيقيا الحققة (ميتافيزيقيا كانط) ليست سوى معرفة شروط التجربة القبلية. إنها لا تعلمنا شيئاً عن الله والنفس والعالم للعجز الذي نعانيه من معرفتنا بشكل مطلق. هذا يفرص انتماء الإنسان إلى عالمين، مثل أفلاطون، بالطريقة التي رآه فيها: أحدهما حسي حيث الكل محدد، والآخر معقول حيث نكون أحراراً هكذا تخلص الأخلاق، والأخلاق تخلص الدين.

إذا لم يمكن معرفة المطلق، يمكن التفكير فيه بالفعل الله وخلود النفس وحرية الإرادة لا يمكن إبطالها ولا البرهنة عليها. يمكن إذن الإعتقاد بها، بل يجب ذلك: إنها الطريقة الوحيدة لتفليت الفاعل الخلفي من الإستمالة واليأس، لأن الأخلاق مثل العلوم معطى فعلي هناك، فوق، يكون روسو على حق، يجب إذن أن نكون أحراراً (لكي يكون الواجب ممكناً)، ويجب أن يكون إله وحياء بعد الموت (لكي تستطيع الأخلاق أن تقوم). إن مسلمات العقل العسلي تفتحنا على المطلق ولكن بصورة ذاتية فقط. هذا ما دعونه بعد الأمل في الكايطية، وأحد ترجحات الحداثة الحاسمة: ليست الديانة هي التي تؤسس الأخلاق، وإنما الأخلاق هي التي تؤسس الديانة. إنها إهانة لهذه العبقرية الواسعة (التي يمكن أن تكون الأعظم في الفلسفة بعد أرسطو) التكلم عليها بيضعة سطور. ولكن ستكون أهانة أكبر، أو جبانة ألا نقول عنها شيئاً

أما هيجل فالحيرة فيه مضاعفة. هذا الذي أراد أن يفكر في كل

شيء، كيف لا نعطي عنه سوى لمحة؟ فكره جدلي (ديالكتيكي)، يعني مؤسس على وحدة الأضداد (هكذا الموجود المحض والعدم المحض يرجعان إلى الشيء نفسه) وتجاوزهما في نتيجة عليا (مثلاً المصير وحدة الموجود والعدم). إنه هيراقليطس الذي يبعث، ولكن في فكر يريد استعادة كلية التاريخ والفلسفة، أو التاريخ عامة بإدخاله في مذهب. هذا الأخير، الذي يسميه هيغل المثالية المطلقة، تضم ثلاثة أزمنة هي مثل تطور الفكرة: المنطق (الفكرة تنمو في ذاتها، في داخليتها المجردة والمحضة)، وفلسفة الطبيعة (الفكرة تنبسط خارج ذاتها) وفلسفة الروح (الفكرة تعود في غيرتها إلى نفسها)، ولكن محتضنة في داخليتها المادية، (ما تفكره وتتجاوزها، أي المنطق والطبيعة). لقد تعرفنا على الجدلية الهغلية المميزة: القضية ونقيضها والنتيجة... إنه يشبه ثالوثاً جديداً ولكنه سيصبح مثل اللعبة الروسية. كل واحد في أزمنته يقسم الفعل بذاته إلى ثلاث: نظرية الوجود والماهية والمفهوم في المنطق، الميكانيك والفيزياء والعضوية بالنسبة لفلسفة الطبيعة؛ أخيراً، في فلسفة الروح، الروح الذاتى (التي تبقى في ذاتها: النفس، الوعي، الفعل)، والروح الموضوعية (التي تتحقق خارج الذات الحق والأخلاق والمجتمع، هذا الأخير يبلغ أوجه في الدولة)، والروح المطلق (الذي يعود إلى ذاته مكتملاً ما تحاوزه: الفن والدير والفلسفة) ليس المطلق جوهرًا كما اعتقد سبينوزا، بل فاعل أو روح. إنه الواقع نفسه في العقلانية الموحاة أحياناً عن مصيرها (ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي) في التاريخانية



المكتملة أخيراً مع حريتها. "الحق هو الكل ولكن الكل ليس سوى الماهية التي تكتمل بنموها. ينبغي أن نقول عن الجوهر أنه متيعة، يعني أنه يكون في النهاية فقط ما هو حقيقة. بهذا تقوم تماماً طبيعة التي هي واقعية فعلية، فاعل أو تنامي ذاته". إنه تاريخ يعلم نفسه عقلاً، وعقل يعلم نفسه تاريخاً الجنون؛ الانفعالات؛ العف؛ تافر الانانيات؛ هذه ليست سوى "ميل الفعل"، بها يتحقق (العقل) حدلياً بالتلاعب في أضداده. بالنهاية، لا يوجد سوى الفكرة والواقع اللذين لا يصنعان سوى واحد ويكونان المثال الواحد هذا هو العلم المطلق (يعني كما فهمنا الهيفية نفسها): "الروح العالمة نفسها كروح" (ليس المقصود العلم الكلي، وإنما علم الكل) الذي هو المطلق العالم نفسه. والتاريخ هو الألوهية الحقة، والفلسفة هي اللاهوت". يستتج البعض، ربما بسرعة أن التاريخ نفسه هو الله، وأن هيفل سيكون النبي.

إن المذهب المحول إلى مخططة مؤثر، ولكنه على الأقل، في التفصيل، غني وعميق وصعب للغاية. إنه أحد قمم الفكر، يدعي الأشراف على المذاهب الأخرى. ومر الطبيعي أن تنفس فيه الصعداء، بصعوبة أحياناً.

## V - الفلسفة المعاصرة

يبدأ مؤرخون الزمر المعاصر سنة 1789. ولكن نومة ميرف تهض عند المسق La chouette de Minerve. التعبير لهيفل ولكنه

يطبق عليه كذلك: أنه ينهي الفلسفة الحديثة أكثر مما يبدئها. الفلسفة المعاصرة التي ستبدأ بالأحرى عند الكبار بالتفلسف من الطام الهيجلي. ماذا نعمل عندما يعتقد الفكر بلوغ العلم المطلق؟ سيرفض الإدعاء ويتابع التفلسف.

يمكن أن يحدث الرفض باسم الفرد، أو الحياة، أو التاريخ، أو اللاوعي، أو الوعي، أو الحرية، أو اللغة، أو العلوم لنقوم سريعاً بعض هذه اللحظات.

لم يرفض أوغست كونت (1798-1857) هيجل، واكتفى بتجاهله. لقد ابتكر نفسه مذهباً أثرياً، ذا نزعة تاريخية مساوية، ولكنه ذو روح مختلفة. إن "قانون الحالات الثلاث الشهير ينسب باتجاهه. فمسيحة الفكر الإنساني العامة" تمر بثلاث مراحل متتابعة تشبه الطفولة والمراهقة والنضج: الحالة اللاهوتية أو الوهمية (تنقسم نفسها إلى ثلاث درجات: الصنمية وتعدد الآلهة والتوحيد)، والحالة المينافيزيقية أو النقدية وهي حالة التجريد التحليلية، وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية التي تبدل النسبي بالمطلق، بالتفتيش عن القوانين (أي علاقات ثابتة بين الظواهر) "تجديد الأسباب غير المقبولة" كونك وضعياً، بهذا المعنى، يعني العدول عن السؤال "لماذا؟"، وطرح سؤال "كيف؟". وتصنيف العلوم الذي يذهب من السسيط إلى المعقد، ومن العام إلى الخاص هو الركيزة الثانية في المذهب إن العلوم الست الأساسية (الرياضيات، والفلك، والتميزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، وعلم الاجتماع) تشكل سلسلة

متدرجة. كل علم يتعلق بالعلم السابق ويؤذن بالعلم اللاحق الذي لا يحل محله. هذه العلوم ليست سوى وسيلة لا أكثر. العلم الأخير بينها الذي ابتكره أوغست كونت وعمده يفتح على السياسة ("الطام أساسه، والرقي هدفه")، وعلى ديانة هي عبادة الإنسانية عامة وعظماء الرجال خاصة. انفتاح مشكوك فيه، ولكنه لا ينبغي إلغاء العمل الذي أدى إليه.

رفض العلم المطلق باسم الفرد؟ هذا ما فعله ستيرنر Stirner (1806-1856)، وكيركغارد Kier Kegaard (1813-1855). الأول لا يعتقد بشيء، لا بالله ولا بالإنسان ويعتقد باللاشيء الذي هو (الأنا الوحيدة). فردايته أحلته مكاناً في المنهج، وعدميته أنانية لا إنسانية.

الثاني، هو باسكال جديد. لا يعتقد إلا بالمطلق الذي لا يمكن أن ينحل أو يتكامل في أي علم مهما كان. إنها إطلاقية الوجود الذاتي (كيركغارد، أكثر من باسكال. هو رائد الوجودية الحق). إطلاقية الله، إطلاقية العلاقة "الفرد في علاقة مطلقة مع المطلق"... ليست الحياة نسقاً ولكنها مغامرة. وهي عملية مراحل وليس عملية أفكار: المرحلة المية المصنوعة من كثافات متقطعة (دون جوان Don Juan)، والمرحلة الخلفية أو مرحلة الالتزام والأمانة (الرواج)، والمرحلة الدينية التي هي مرحلة الايمان، (ابراهيم). إسامر من مرحلة إلى أخرى، لا بالاستنتاج أو التأليف، ولكن بقفزة يمكن أن نعتها أو نتوقعها: بالسخرية (بين المرحلة الأولى والثانية) أو بالدعاية

(بين الثانية والثالثة). ولكن الإيمان وليس السخرية هو المحلص

يمكن رفض المذهب باسم الحياة : هكذا عند شوبنهاور Schopenhauer (1788-1860)، ونيتشة Nietzsche (1844-1900) أو برغسون Bergson (1859-1941). ولكن ما هي الحياة؟ عند شوبنهاور هي قوة عمياء وغير واعية، هي إرادة لا تتجه إلا إلى الذات، العالم حلمها والجسد علامتها والتاريخ همها. الكل واحد (التعددية لا توجد إلا في التصور) والكل هباء. الحياة تعسفية بعمق: نحن لا نعلم سوى الألم (عندما نرغب بما لا نملك) أو لا نعلم سوى الضجر (عندما لا نتألم). هذا يفتح على التعابير الأكثر حنينا من تاريخ الفلسفة: "الحياة ترجع مثل رقص، من اليمين إلى الشمال، من الألم إلى الضجر" والحكمة الوحيدة هي التحرر من هذه الدورة، لا بالإنحار الذي يبقى خاضعا لإرادة الحياة، ولكن بالتأمل الفني أو الصوفي. لا ينبغي الإنخداع بهذه الكلمة الأخيرة عند منظري التشاؤم. إنه تصوف المثولية، القريب بإقرار شوبنهاور من المتصوفة الشرقيين. كل حياة ألم، كل حكمة رفض.

أما نيتشة الذي كان تلميذا لشوبنهاور فيتعهد عنه سريعا "الحياة عنده هي إرادة القوة" كل حكمة ندعي التفلت منها نفصح خوفها من المعركة أو إثباتا لضعفها الخاص: ليس هذا سوى خُلُق العبيد، عدمية وحقد. موقف نيتشة المقابل: قلب جميع القيم (لإيجاد خُلُق السادة)، ورفض المثالية والمشاعر الطيبة والضمير السيء ("اللاخلقية")، والعيش أبعد من الخير والشر، والتفكير أبعد من

الحق والخطأ، والتأكيد في الكل على حقوق الحياة، وعلى الأسلوب الفخم (النبشية جمالية) وعلى القوة. إنه فكر فاتن وخطير يجعل من نيتشه دون شك عبقرية متعددة الأشكال، وأكبر سوفسطائي العصور الحديثة. انخدم بالفلسف "بضربات المطرقة"، ولكنها مطرقة النحات والطبيب (لرمز الانعكاس) بمقدار ما هي عدوة التقاليد أو محاربة الايقونات كان يقول: "نحن نملك الفن ولكن لا نموت في الحقيقة". إنه فيلسوف فنان نستطيع أن نقول عنه ما كان يقوله نفسه عن فنان المأساة: "إنه ليس متشائماً، يقول نعم لكل ما هو إشكالي ومخيف، إنه شهواني سكير ديونيسي". إنه يعلم محبة الحياة أكثر من السعادة، ويعلم المعركة أكثر من السلام، والرقص أكثر من الحكمة. معلم محرر شريطة التحرر منه كذلك.

مع عبقرية برغسون اللطيفة والحاذقة (أكبر فيلسوف دون شك بعد باسكال) بتغير العالم. إن الحياة بعيداً عن أن تكون عمياء، هي غائبة في الصميم (أو بالأحرى مغيأة). إنها تطوق أقل إلى القوة منها إلى الحرية. إنها "تطور خلاف" تنمو بطرق غير مرئية إلى تعقل فتمام. البرغسونية ثائية، ولكنها أقل مادية منها اتجاهية. العقل هو الوعي، الذاكرة، الحرية، يعني الديمومة نفسها (لا يبغى دمجها مع الزمن المكاني عند العلميين) بما أنها تتكرر وتحفظ من الداخل. إنها الإندفاع الحية في نزعتها الخلاقة. أما المادة؟ فهي الإندفاع الحية التي تنكفيء وتسقط وتتخارج مثل انعكاس أو تمكين "الديمومة المحضة". يبقى أن نطابق، أكثر ما نستطيع من الداخل

مع تحليل هذه "الجذّة غير المرئية والمستمرة" التي هي معنى الحياة والحق هذا هو الحدس كطريقة، والحرية كفعل، والتصوف كأفق "الكون آلة لصنع الآلهة". البرغسونية هي عقلانية تطورية.

رفض المذهب الهيغلي باسم التاريخ؟ هذه هي حركة ماركس التناقضية (1818-1883) الذي لم يقلب الجدل في اتجاه مادي (أوقفه على رجليه) إلا ليكمّله في اتجاه ثوري "لبس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، على العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". لذا يجب أن نعرف المجتمع لفهم الإنسان، ونحوّله لنحرره. عمل ماركس القليل من الفلسفة والكثير من الاقتصاد والسياسة. والفلسفة الحق عمل أكثر مما هي نظر: لم يفعل الفلاسفة سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، المهم هو تحويله" (تغييره). معظم الفلاسفة الماركسيين سيفضلون مع ذلك تفسير ماركس. من ثم يوجد كثير من المصلين العقديين، من المدرسين. . هذا لا ينقص شيئاً من عبقرية ماركس، كان يتنبأ أنه لم يكن ماركسياً

أما فرويد (1856-1939) فهل هو فيلسوف؟ لم يدع نفسه ذلك. لكنه لامس الفلسفة (عدا ما يعلمنا إياه عن الإنسان) بالشك الذي حمله إياها: إذا لم تكن الفلسفة، وهي كذلك، سوى تعبير - رائع وعقلاني - عن الرغبات اللاواعية: هذا يجعل من فرويد مع بيتشه وماركس أحد معلمي الشك الثلاثة الذين صعدوا

الفلسفة كلها إبان القرن العشرين. أن الوعي الذي اتخذ تقليدياً مبدأ الحقيقة يميل إلى عدم كونه سوى وهم. أريد أن يكون شفافاً لنفسه، وها هو ذا ضعيف وكذاب.

كان فلاسفة القرن العشرين في قلب الإجابة عليه (الوعي). فعلوا ذلك من وجهة نظر الوعي ذاته سواء فهم كإرادة (آلان (Alain)، أو قصد (هوسرل)، أو كوجود (ياسبرز) أو كإفظة (هيدجر)، أو كحرية (سارتر)، أو كتصور (ميرلوربوني)، كمسؤولية (ليفيناس (Levinas). أعلن الستة الأخيرون وجوديين، يريدون وصف الأشياء ذاتها كما تبدو للوعي. وكان هذا دون شك المسيطر في الفلسفة القارية لهذا العصر. "كل وعي هو وعي لشيء ما". هذا ما يسميه هوسرل "القصدية" التي تمنعنا من التطابق مع الكائن الذي نحن (هذا ما يدعوه هيدجر (Le Dasein) أو الذي ليس نحن، بمعنى أن الأشياء تكون، بما أننا نملك الوجود (هذا ما يدعوه سارتر العدم أو لاجل الذات). سينفتح هذا في فرنسا على الوجودية التي هي فلسفة الحرية كما كنا نرى سابقاً عند آلان (كان جان هيوليت (Jean Hyppolite يكتشف فيه مع بعض السخرية النافذة مؤسس الوجودية الحق ولكن المفتحة على الغم أكثر من السعادة

تسوء موهبة سارتر المتنوعة المشهد. لقد غدا في بلادنا في النصف الثاني من القرن العشرين كله "المواطن الرئيس" إنه يقيم صلة بين ديكاوت وهيدجر، ولكن أيضاً يفضل رواياته ومسرحياته، بين الفلسفة والجمهور الكبير. إن "الغثيان" (La Nausée خاصة هي بدون

شك أحمل رواية فلسفية منذ رواية "جاك القنري" الخالدة لديدرو

كنت أتكلم على "الفلسفة القارية" لان الفلسفة انقسمت في القرن العشرين الى كتلتين مختلفتين جداً، هما أقل تعارفاً مما هما متجاهلتان أو محقرتان: الفلسفة المسماة "قارية" التي ذكرناها، والفلسفة التحليلية المؤثرة غالباً في البلاد الانكلوسكسونية. هذه الأخيرة تنسب إلى هيدجر أكثر من ديكرت، إلى فريج Frege (1848-1925) أكثر من كانط، إلى راسل وفتجنشتاين أكثر من نيتشه أو هيدجر. هي ذات نزعة تجريبية ومنطقية معاً (رغم أن التجريبية المنطقية التي نراها عند كرناب Camap لم تكن سوى أحد تياراتها). إنها تفضل التحليل المنطقي اللغوي على التركيب، وتنسب إلى الواقعية أكثر من المثالية، وتهتم أكثر بحال العلوم من الاهتمام بماضي الفلسفة، وتعلق أخيراً بأهمية أكبر على الوضوح ودقة المحاجة على النظر الواقعي أو المقترح. إنها طريقة أخرى لمعارضة هيغل باسم المنطق واللغة والعلم أكثر من اسم الحياة والتاريخ والذاتية.

يمكن أن يكون هذا قد بدأ في كمبردج Cambridge حيث مور Moore (1873-1958) وراسل Russel (1872-1970)، بالاتصال المكر مع تلميذ عبقرى عنيده هو النمساوي لودفيك فتجنشتاين (1889-1951)، كانوا يعملون معاً بانسجام ان لم يكن تناغم على الاخلاق، وأسس الرياضيات والعلاقة بين المنطق والفلسفة ويمتد هذا الى المساح حول كرناب (1891-1970) وحول حلقة فيينا الدين يريدون الإنتهاء الى الميتافيزيقيا، ثم الى الولايات المتحدة،



وكرناب نفسه، حيث يجدون ملجأ سنة 1936، وحول كين Quine (1908-2000) الذي لطف التجربة كي يخلصها. واستمر هذا بطريقة مختلفة مع كارل بوبر Karl Popper (1902-1994) وجون رافلس John Rawls (1921-2002) اللذين عقدا الصلة بين التقليديين، الأول يعمل غالباً على خط إزالة الفرق بين ما هو علمي (إذن قابل للتريف) وما ليس علمياً، والثاني يقترح نظرية جديدة في العدالة يوجد كثير من العقل والموهبة والإبداع وأحياناً أكثر من الدقة والشرف العقلي مما في الفلسفة القارية وفي العصر ذاته

لم تجهل هذه "المدرسة" المنطق تماماً، علم المعرفة أو تاريخ العلوم (كافاليس Cavaillès ، باشلار Bachelard ، كانغيلهم Canguilhem) ، عرفت عدداً من المفكرين العميقين والجذابين (نذكر في فرنسا سيمون ويل Simone Weil ، ألبرت كاموس Albert Camus ، فلاديمير جانكليفيتش Vladimir Jankélévitch ، بول ريكور Poul Ricœur ، أدغار مورن Edgar Morin ، مارسل كونش Marcel Conche ، رينه جيرار René Girard ، ميشال سير Michel Serres ...)

ولكن منذ انحطاط الوجودية، وسمت غالباً بالنوية المستوردة من العلوم الانسانية (جاكوبسن Jakobson ، ليفي - ستروس Levi-Strauss) ، وبتأثير لازم حيناً وغير لازم آخر من معلمي الشك الثلاثة بيتشه وماركس وفرويد، الذين سيصبحون أربعة، لتأثر الثلاثة فرسان بهيدجر، الذي كان في البدء أخرساً أو محتجباً.

يجوب أوروبا إبان النصف الثاني من القرن العشرين. من هالك في ألمانيا، نحو مؤلفات مدرسة فرنكفورت (أدورنو Adorno، هوركهايمر Horkheimer، ماركوس Marcus) الذين حاولوا انتشال شيء من الماركسية والأنوار بعد الأهوال الستالينية والنازية، وفي أميركا نجد مؤلفات حنا أرنت Hannah Arendt، الذي اشتعل على الكليانية وطرووف الإنسان الحديث؛ وفي فرنسا نجد مؤلفات دالوز Deleuze وفوكو Foucault (المتأثرين غالباً بنيتشه، إذ يكشف الأول فلسفة الرغبة والفرق، والثاني يقترح علم آثار المعلومات وعلم جمال الوجود)، ومؤلفات التوسير Althusser (الذي يفتش عن فلسفة في نصوص الدعوة العلمية أو السياسة الماركسية)، ودريدا Derrida (الذي يهدم الميتافيزيقيا على أثر هيدجر). إن الجميع، من جهة أخرى، يصطدمون بالعلوم الإنسانية عامة والتحليل النفسي خاصة. هناك كثير من الموهبة أيضاً وكثير من الفردية والجذرية الثقافية رغم علاقة قليلة الإمتداد - وغالب في فرنسا وفي المرحلة الأخيرة - بالحقيقة وقواعد المنطق العادي. إن الفلسفة بنظر كثير من هؤلاء المؤلفين أقرب إلى الفنون والسياسة منها إلى العلوم. الصرامة تهتم أكثر من الإبداع، والوضوح أقل من الأصالة، والحقيقة أقل من الأسلوب والقوة.

لقد جرى الكلام في الربع الأخير من القرن العشرين وبصدد دريدا غالباً عن "مدرسة التفكيك"، وهناك آخرون يتحدثون - ولكن مع تراجع في الحديث - عن أنه آن الأوان لإعادة البناء.

## ميادين وتيارات

يمكن مقارنة الفلسفة بطريقتين: من نقطة نظر تعاقبية أو تاريخية. وهذا ما أتينا على تلخيصه، أو من نقطة نظر تزامنية، وهذا ما نريد الآن محاولته. الفلسفة من نقطة النظر الجديدة هذه لن توزع إلى حقب ولكر إلى ميادين، وبصورة أقل حسب فردانية المذاهب منه حسب عمومية المسائل، أو حسب إلتقاء التيارات.

كان كانط قد أرجع حقل الفلسفة الى أربعة اسئلة:

ماذا أستطيع أن اعلم؟

ماذا يجب أن أفعل؟

ماذا يسمع لي أن أأمل؟

ما هو الإنسان؟

يضاف الى هذا المبحث: "على السؤال الأول تجيب الميتافيزيق La metaphysique، وعلى السؤال الثاني يجيب علم 'الأخلاق' La morale، وعلى السؤال الثالث يجيب الدين " La religion، وعلى السؤال الرابع يجيب علم "الأناسة" Anthropologie. ويمكن إعادة الكل الى علم الأناسة في العمق، لأن المسائل الثلاث

ترجع إلى هذا الأخير<sup>(1)</sup>. ينبغي أن نفهم أن الميتافيزيقيا هـا، بالمعنى الكانطي (كنظام شروط التجربة القبلية). وهو ليس المعنى التقليدي ولا المعنى الحالي. بالنسبة للباقي في طرح الأسئلة الكانطية بشروط أخرى ممكنة وضرورية لن نصادفها في الطريق. الحقيقة واحدة، هذا ما يعطي الحق لمؤلفي المذهب دون تخطئة الآخرين. كل فلسفة تطمح إلى صورة من الكلية التي ندعيها كاملة (نظاماً) أو نعلمها غير قابلة للاكتمال. بيد أن هذه الوحدة تتعدد في الحالتين، بالتكيف مع موضوعاتها. يمكن أن نجرب التفكير في الكل (هذا موضوع الميتافيزيقيا)، وهذا ما يعرض التفكير أيضاً بما نعلم (فلسفة المعرفة)، وبما نعمل في حياتنا (فلسفة علم الأخلاق)، أو بمجتمعنا (الفلسفة السياسية)، وبملاقاتنا بالجمال (علم الجمال، فلسفة الفن)، أو بذواتنا (علم السيرة الذاتية وعلوم الإنسان). هذه ستة ميادين رئيسة، كل منها موضوع عدد من سلسلة "ماذا أعلم" على الأقل، التي لا يمكن هنا إلا قراءتها قراءة سريعة.

## II - عظمة الميتافيزيقيا وحدودها

إلى كل سيد وشريف، لنبدأ بالميتافيزيقيا. إنها بدور شك، مأخوذة بالمعنى العادي، الأكثر اعتباراً في الفلسفة. ولكن ما هي؟ يبدو علم الاشتقاق اللغوي توافقياً وواضحاً. إنه مثل لعبة الكلمات الموضوعية. "الميتافيزيقيا" أولاً ولأسباب ممكنة. عنوان

(1) كايط Logique، المقدمة (ترجمة مؤسسة عالمي - فران، 1970، ص 25)

مجموعة تأتي بعد "الفيزياء" Physique (متا- فيزيقا Meta ta phusika)، بكلمة أخرى، بعد المؤلف المكرس لعلم الطبيعة في طبعة أعمال أرسطو القديمة. ولكن بما أن هذا المؤلف يبحث في الموجود بما هو موجود، في المبادئ الأولى والأسباب الأولى، في الجوهر والله... إلخ، فقد اعتدنا عندنا على تسمية الميتافيزيقيا "هذا القسم من الفلسفة الذي يعالج مسائل أساسية جداً، تكون أولى أو أخيرة، وتفترض أن تفودنا، كما يبدو أن علم الإشتقاق اللغوي يدل عليه نظرياً، إلى ما بعد الفيزياء" إلى ما بعد الطبيعة (فيزيك Physique). هذا إسهاب في الكلام، أو بالأحرى خوض بميتافيزيقيا خاصة.

إن المسألة الأولى الميتافيزيقيا هي دون شك مسألة الموجود. ولكن بما أن الموجود يقال على معانٍ كثيرة (أرسطو)، فهذه المسألة تتضمن مسائل كثيرة أخرى يمكن أن نحمل على الموجود نفسه "ما هو الموجود؟ أو "ما هو الوجود؟"، على كفيات الوجود (أو على المقولات، كما يقول أرسطو، المقولات التي نستخدمها في تفكيرنا: كجواهر، ككيف، ككم، كعلاقة، كفعل...)، على أصله ("لماذا يوجد بعض الشيء وليس لشيء")، وعلى كائن ما بشكل خاص، (خاصة النفس، العالم، الله). إننا ندعو علم الوجود هذا القسم من الميتافيزيقيا الذي يتناول الموجود بما هو موجود، أو على الجوهر، أو الماهية (ousia) أو الكائنات (ta onta) عند هذا المستوى من التعميم نشك في أن هذا المضمون الإيجابي فقير.

على الموجود بما هو موجود، ماذا نقول، سوى أنه موجود وأبدي (إذا لم يكن موجوداً دائماً في الوجود، وبما أنه لا يأتي شيء من لاشيء، فلا يمكن للموجود أبداً أن يأتي)، وأنه متناه (لأنه لا يمكن أن يكون محدوداً إلا بموجود آخر) وأنه أخيراً هو ما هو "إن هذه النقاط الثلاث الأخيرة، وحتى الأولى، جعلت موضوع عدد من الاعتراضات في تاريخ الفلسفة، وهي ليست بعيدة عن جميع الميوعات. إن كل محاولة لتحديد كلية ما يوجد نصطدم بحدود علمنا ذاتها نحن لا نعرف سوى كائنات خاصة ومتناهية. كيف نستطيع استخراج معرفة عامة من موجود أو كائن، من هذه المعلومات الجزئية دائماً؟ والعالم؟ إذا حدد بأنه كلية الموجودات (الأشياء بذاتها كما كان يقول كانط)، فإنه خارج الإدراك. وإذا حددناه بأنه كلية الظاهرات (والأشياء. لأجلنا)، فهو ليس ظاهرة (إن كلية موضوعات تجربة ممكنة ليست بما هي كلية موضوعاً لتجربة كلية). كذلك لا نستطيع أن نلتزم في تفكيرنا عقدياً دون الوقوع في عدد من التناقضات غير القابلة للحل - تناقضات العقل المحض الشهيرة - التي تقابل اثنين باثنين قضايا غير قابلة للبرهان بقدر ما هي غير قابلة للبطلان وكانط الذي تحقق من هذا النشل في الميتافيزيقيا، أراد تغيير المفهوم. لنعدل عن قول الكل، غير المشروط، أو المطلق، لكي لا نعالج سوى شروط قبلية معرفتنا فقل آخر! الحصيلة مشكوك فيها كذلك (دون ذلك سصبح جميعا كائنين) وأقل انفعالاً من المحاولات السابقة

هذا ما أعطى الحق لأوغست كونت الذي يرى أن الميتافيزيقيا

ليست سوى "نوع من اللاهوت الواهن تدريجياً بتبسيطات محلة"، ثم عند الوضعيين المحدد في "دائرة قينا". عند هؤلاء الأخيرين فقدت الميتافيزيقيا معناها لاستعمالها معلومات غير حقيقية: إنها لن تصبح سوى نوع من الفن، ولكن الفن الوهمي الذي نسي أن يكون حميلاً (يقول كراباب إن الميتافيزيقيين ليسوا سوى موسيقيين دون موهبة موسيقية). هكذا يحكم الوضعيون الجدد بإلحاح بعد خمسة وعشرين قرناً من الضلال، بالعدول عن الميتافيزيقيا التي يريدون أن يستبدلوا بها التحليل المنطقي اللغوي عامة والعلوم خاصة. إنها أعمال شرعية ولكن مشكوك فيها كذلك من الذين يدعون استبدالها (إنهم لم يقتنعوا بها: لا الذي انتسب إليهم، ولا بوبر) وهم أكثر ضجراً.

التفلسف هو التفكير بأبعد مما لا نعلم، وبما لا يمكن أن نعلم إن إنتاج الميتافيزيقيا هو التفكير بأبعد مما نستطيع وبما يجب. لماذا يجب التوقف؟ لكي لا نقول أكثر مما نعرف؟ وعندئذ يعني العدول عن الفلسفة نفسها، وممارسة العلوم فقط (على افتراض أنها بسذاجة غير إجبارية أن نقول فيها أكثر مما نعرف) وأن نرفض حتى الاستفهام عما نعلمنا إياه أو تبيننا جاهلين. بهذا لعبت الوصية لعبة العلمية التي تريد إحلال العلوم محل الميتافيزيقيا عندما أرادت إلغاء كل ميتافيزيقيا.

أين توقف؟ عند حدود التجربة؟ كيف نستطيع ذلك بما أننا لا نعرفها ولا يمكن التفكير فيها (كحدود) إلا بشرط تجاوز حدودها؟ يوحد ما يمكن علمه مثل موضوع العلوم، وما لا يمكن علمه مثل موضوع الفلسفة عامة والميتافيزيقيا خاصة. نقول إن كل ميتافيزيقيا

عقدية تعد أكثر مما تستطيع أن تعطي، وكل عدول عن الميتافيزيقيا لن يعطي شيئاً.

الحاصل أن هذا النوع مهما كان قائماً بالضرورة، أعطى بعض الروائع المطلقة تكفي لتبريره. "مقتطفات" هيراقليطس، "شعر" برفيدس، "ميتافيزيقيا" أرسطو (كذلك بعض كتب من فيزيائه) "تأملات" ديكارت، "خطاب الميتافيزيقيا" لينز، الكتاب الأول من "أخلاق" سينوزا، "نقود" كانط الثلاثة (التي تقيم الميتافيزيقيا رغم نقدها بصفحات عديدة)، عدة فقرات من "إرادة القوة" لنيشه، "التطور الخلاق" لبرغسون، "محادثات على شاطئ البحر" لآلان، "الموجود والزمن" لهيدجر (رغم ادعائه التعارض مع الميتافيزيقيا)، "الوجود والعدم" لسارتر.. إذا لم تحب هذا، فلا تمج الأخرى.

لنأخذ الفيزياء؟ الفيزياء نفسها، كعلم، لا تقبلها ولا تمنعها. إنها إذن خيار ميتافيزيقي. الحاصل إن المسائل الأساسية الميتافيزيقية هي تماماً العلم إذا كانت كلية الكائنات تتحول إلى الطبيعة (الطبيعة هي كل ما يوجد) أو إذا كان يوجد موجودات غير طبيعية، أي فوق الطبيعة (مثلاً الأرواح المتعالية، المثل بالمعنى الأفلاطوني للكلمة أو الآلهة). هذا هو موضوع معركة العمالقة التي تقابل أنشاء الأرض وأصدقاء المثل<sup>11</sup> كما كان يقول أفلاطون الذين ندعوهم عادة منذ ثلاثة قرون الماديين والمثاليين. المسألة هي معرفة ما هي

(1) السمطاثيون، 245 أ 249د، أنظر أيضاً القوانين ج 888 د، X892



الموجودات كما يقول أفلاطون، بكلمة أخرى: الذي يوجد أولاً ويكون سبباً لوجود الباقي: الموجودات المادية مثل الدرات، أو الموجودات العقلية المحضة أو الروحية، المثل والآلهة؟

المعركة تستمر منذ خمسة وعشرين عاماً، هذا ما يدعوه التقليد الماركسي منذ إنجلز مسألة الأولوية المقصود معرفة ما هو العنصر الأولي للواقع: "الروح أو الطبيعة".

"حسب الرد بهذه الطريقة أو تلك على هذا السؤال، ينقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين: هؤلاء الذين يؤكدون ميزة الروح الأولية بالنسبة للطبيعة، ويقبلون بالنتيجة، في اللحظة الأخيرة، خلق عالم من نوع ما (وهذا المخلوق هم غالباً عند الفلاسفة مثل هيغل أكثر تعقيداً وأكثر استحالة أيضاً مما هم في المسيحية). هم يشكلون معسكر المثالية. أما الآخرون الذين كانوا يعتبرون الطبيعة كعنصر أولي كانوا ينتمون إلى مختلف المدارس المادية"<sup>(1)</sup>.

يبسط إنجلز الأمور قليلاً أولاً لأنه ليس يقيناً أن الطبيعة والمادة متبادلتين الواحدة بالأخرى (إن فيلسوفاً طبيعياً مثل سبينوزا أو نيتشه ليس بالقوة مادياً)، وبالتالي يمكن أن يكون مثالياً دون الإعتقاد بالله ولا بخلق العالم مهما كان (مثل شوبنهاور أو سارتر). إن التعارض في المبدأ ليس واضحاً. إنه يجتاز أو يشيد قسماً تاماً

---

(1) انجلز، "لودفيك فويرباخ ونهاية الفلسفة، المدرسة الألمانية الكلاسيكية"، II،  
ترجمة باديا، المطبوعات الاجتماعية 1966.

من تاريخ الفلسفة. وثمة تيار واضح يسيطر عليه. أفلاطون، أفلوطين، القديس أوغسطين، القديس توما، ديكارت، لينير، كانط، هيجل، برغسون، هوسرل، ومعظم ظواهرينا أو الكانطيين الجدد اليوم وثمة تيار مادي لا يتوقف عن مقاومتهم أو معاركتهم رغم السيطرة عليه: ديموقريطس، ابيقور، لوكرس، هوبز، ويدرو، ماركس، التوسير، دون الكلام على فرويد ولقي ستروس (مادية القرن العشرين تأتي غالباً من علوم الإنسان). وهناك مؤلفون ليسوا قليلين يتركون مسجونين كرهاً في هذا التفريع الثاني (هكذا أرسطو والرواقيون. الأول أقرب إلى المثالية، والآخر أقرب إلى المادية)، ولا حظ الذين لا يدخلون فيها كلياً (سينوزا وهيوم)، أن هذا لا يكفي للطعن فيها. معرفة ما إذا كانت الطبيعة غير العاقلة توجد أولاً وتنتج بنفسها الفكر (المادية)، أو ما إذا كان ثمة فكر سابق ينتج أو يتملق الطبيعة (المثالية أو الروحية). أهو سؤال حقيقي؟ إن كونه غير قابل الحل علمياً لا يجعله أدنى أهمية.

هنا يفتح علم الوجود على مسألة الله الذي سيصبح الكائن الأسمى (لهذا تحدث منذ هيدجر عن وجودية لاهوتية) غير مخلوق، وخالق لجميع الكائنات الأخرى "سبب ذاته" و"سبب الكل". المسألة لا تأخذ كل اتساعها إلا في حضارة موحدة تؤمن بالله متعال، أي خارج جذرياً، وأسمى من الطبيعة. إن ابيقور مثلاً لم يكن ملحداً، ولكن آلهته التي كان يضعها بين "العوالم" كانت أيضاً طبيعية ومادية مثل البشر الذين يهتم بهم. من الشرعي

قبولها (لجمالها وسعادتها) ومن العبث خوفها وغير المجدي رجاؤها. منذ الآن تتخذ الديانة صورة التعالي والمعارضة تغدو مواجهة، والمادية تغدو مثولية. كونك مادياً يعني أنك بنظر ديانات التعالي ملحداً حتى النهاية (هكذا عند هولباخ، ماركس، فرويد). بيد أن المسألة الكونية التي أصبحت ضعيفة بتقدم علم الفيزياء المعاصرة ستغدو ميتافيزيقياً أقل قطعية من المسألة الأناسية، وهذه الأخيرة تتناول أصل الإنسان ووظيفة حياته العقلية والعاطفية. ان الداروينية وعلم الأعصاب دون أن تبرهن ماذا هذا، تحمل ماءً غزيراً للمطحنة المادية: أن تكون مادياً اليوم، يعني أنك تفكر أولاً أن الإنسانية ليست نوعاً حيوانياً بين أنواع أخرى (الداروينية). هذا يفترض أن الدماغ وليس نفساً أو عقلاً لا مادياً يفكر ويحس ويشعر (علم الأعصاب). هذا لا يمنع أن تكون اسانياً، ولكنه يمنع الإنسانية من التفكير كديانة. إذا كان الإنسان عقلاً كيف سيكون الله؟.

هذه المسائل التي تقوم بالفلسفة الأولى (ذاك هو اسم الميتافيزيقيا الآخر. مثلاً عند ديكارت) ليست دون عقبي. إننا نشك فيها بمسألة الغايات الأخيرة التي ندعوها أحياناً أخروية. إذا لم أكن سوى حسدي، فموته سيصبح بالنسبة لي دون بقية، هذا يجعل حياتي، من وجهة النظر الميتافيزيقية، ومنذ الآن، دون أمل. ماذا يسمح لي أمله؟ هذا هو السؤال الرابع عند كانط، الذي يعود إلى الديانة كما كان يقول. لنقل أن الديانة وحدها، أو الميتافيزيق

الدينية تجيب ايجابياً ماذا يسمح لي أمله؟ إن إلهاً يوجد، يحكم، يخلص، إذن ثمة حياة بعد الموت تصبح كمكافأة أو تعزية عن هذه. إن جواب الإلحاد - لا شيء - لنكون أكثر صرامة، ليس أقل قابلية تصديق ولا أقل قوة، ولا أقل ميتافيزيقية.

## II - فلسفة المعرفة

يتناول علم الوجود الموجود، وتتناول الميتافيزيقيا الكل. لذا يكونان غير منفصلين ودون أن يكونا مندمجين. إن العلوم والتجربة تعلمنا أكثر دائماً، هذا ليس صعباً (الميتافيزيقيا تحملنا على التفكير ولكنها لا تعلمنا شيئاً).

يبقى أن نفكر في هذ الواقعة نفسها أي التعلم أو التعرف، ولا سيما فهم إمكانية العلوم، وبماذا تقوم. هذا هو موضوع فلسفة المعرفة التي كان يدعوها القدماء العلوم المنطقية أو القانونية، ونسميها نحن أحياناً (المطلق بما هو علم يعود إلى الرياضيات كما يعود إلى الفلسفة) نظرية المعرفة أو العلوم. إنهما نظامان مختلفان: نظرية المعرفة تتناول المعرفة Gnoses عامة، أما مبحث العلوم فيتناول واحداً أو أكثر من العلوم Epistémè خاصة من أجل محاولة فهمها أو أخذ أمثلة فلسفية واضحة أكثر من أجل تخطيط تاريخها الذي لا يعود إلى الفلسفة.

كل الناس يرغبون طبعاً بالعلم "هكذا كان يقول أرسطو، ولكن هل يستطيعونه؟ كيف؟ وبأية شروط؟.

المسألة الأولى تتناول واقعة المعرفة وحدودها هل نحن قادرون على بلوغ الحقيقة بيقين؟ على هذا اعترض مند القدم، الشكاك والعقديون، والكلمة الأخيرة مأخوذة بمعناها التقني، لا شيء فيها من التحقير. يكون الفيلسوف عقدياً إذا أكد وجود معارف أكيدة، ويكون شاكاً إذا أنكر هذا الوجود أو شك فيه. العقديون في تاريخ الفلسفة هم الأكثر عدداً والأكثر بروزاً (أفلاطون، أرسطو، أبيقور، والرواقيون، هم عقديون مثل ديكرت، سينيوزا، ليبز وكانط "في حدود تجربة ممكنة" وهيغل أو هوسرل...) لا شيء يدهش، لا فقط بسبب كون اليقين أكثر ملاءمة من الشك، ولكن بسبب كون العلوم والتجارب يعطي كما يبدو حجة للعقديين. من يستطيع أن يشك بما يرى ويلمس ويعمل؟ من يستطيع أن يشك في برهان رياضي إذا فهمه؟ المشكلة هي كون العلوم والتجارب لا تتوافق دائماً فيما بينها، ولا الفلاسفة العقديون فيما بينهم. كان أبيقور يتقناً من ذراته على قدر ما كان أفلاطون متيقناً من مثله. علام يدل هذا إن لم يكن على كونهما كليهما غير قادرين على البرهنة عن وجودهما. وماذا هو أكثر "يقيناً" خلال آلاف السنين من حركة الشمس حول الأرض الثابتة؟ هذا لم يكن سوى يقينيات الواقع وليس يقينيات القانون. ممكن! (هكذا سيفترض). ولكن اليقين بوجود يقينيات القانون ليس سوى يقين الواقع، كما لاحظ

مارسل كونش بصدد مونتاني، ومنذ الآن لا يوجد سوى 'يقييات الواقع' <sup>(1)</sup> إذن ماذا يثبت اليقين؟

إن أعظم الشكاك القدماء هم بيرون وسكستوس أميريكوس، والأعظم في العصور الحديثة مونتاني وهيوم (ينبغي إضافة باسكال الذي يصبح شاكاً دون إيمان ما لا يعتقد هو نفسه بمذهب الشك). لم الشك في الكل لأننا لا نعرف شيئاً إلا بحواسنا وعقلنا، مما يمنعنا من التحقق من إمكانية عملها (بما أن كل تحقق يفترضها). كيف نقارن تصوراتنا بالواقع بما أننا لا ندرك سوى تصوراتنا؟ لقد لخص مونتاني أساس هذه الشكبة الأبدية بقوله.

"لنحكم على الظواهر التي نلتأها عن الموضوعات (يفي عن الأشياء كما هي بالفرض أو بالاشتقاق اللغوي تحت الظواهر) يلزمنا أداة حكم. ولكي نتحقق من هذه الأداة يلزمنا برهان، ولكي نتحقق من البرهان يلزمنا أداة. هما نحن في دوّاب مغزل. بما أن الحواس لا يمكنها إيقاف نزاعنا لأنها ملأى بعدم اليقين، ينبغي أن تكون الحجة، ولكن لا حجة يمكن أن تثبت دون حجة أخرى. هنا نحن نراجع إلى ما لا نهاية" <sup>(2)</sup>

---

(1) م. كونش، مونتاني والصمير السعيد، Seghers، 1964، بوف، 2003، ص 61

(2) مونتاني، أمحات، 11، 12 ("مدح رمون سوبون") ص 600 601 من طبعة

فيلاتي سوليتيه، بوف

إسأ لا نقلت من الدائرة إلا بالتراجع إلى اللانهاية، ثم العودة  
 منها إلى الدائرة. كل عقدية موقوفة على الإثنين تحديدًا لا يوجد  
 أساس للمعرفة، أو أن هذا الأساس إن كان موجوداً (الأحاسيس  
 عند البعض، العقل عند الغير) يصبح غير قابل للتحقق. لا يوجد  
 إذن معيار مطلق للحقيقة، يقول مونتاني: "نحن لا نملك أي اتصال  
 بالموجود"، ينبغي أن تنهم: أي وصول إلى المطلق نحن منفصلون  
 عن الواقع بالوسائل ذاتها (حواسنا، عقولنا، أدواتنا، نظرياتنا) التي  
 تستعمل لمعرفة. كيف نستطيع معرفتها بصورة مطلقة؟ هذا ما  
 يجب استخلاصه: لا بالتأكيد، إن لا شيء ليس حقيقياً، لأنه لا  
 يوجد نتيجة (هذا لم يعد شكاً بل سفسطة)، ولكن كون لا شيء  
 غير يقيني ليس تأكيد عدم يقين الكل. كونك عقدياً شاك تناقض؛  
 يبقى إذن أن تكون شاكاً، وهذه الشكبة المعتدلة - شكبة مونتاني  
 وهيوم - هي في الحقيقة الأكثر جذرية كون الكل خطأ بعيد  
 الاحتمال، وكون الكل مشكوكاً فيه غير أكيد ولكن كل يقين مدعي  
 يجعله أفضل، يقول باسكال "يمكن وجود براهين ولكن هذا غير  
 أكيد" وهذا لا يبرهن فعلاً. هذا لا يظهر شيئاً آخر إن لم يكن غير  
 يقيني، الكل غير يقيني - المجد للبروية.

نمكسأ أن نشنع باستحوابات أقل جذرية ليس على واقعه  
 المعرفة، وإنما على الوسائل التي تؤدي إليها. هنا تعارض العقدية  
 والشكبة وكذلك العقلانية والتجريبية. هذه الأخيرة تعلم مع أرسطو  
 أو لوك أنه لا يوجد في العقل ما لم يكن أولاً في الحس، تعارضها

العقلانية مع أفلاطون أو لينز : " إن لم يكن العقل نفسه". وهذا هو موقف كانط " كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، وهذا لا يعني أنها تستق كلها من التجربة". إن العقلانية مأخوذة بهذا المعنى الضيق تؤكد إذن أن مقدرتنا على المعرفة لا تحول إلى التجربة ولا تستق منها جميعاً. هذا يفترض وجود أفكار (ديكارت)، أو قدرة فطرية عقلية (لينز)، أو مقولات قبلية (كانط) التي تمنع من جعل النفس لوحاً ممسوحاً كما يرى التجريبيون.

ينبغي أن توجد نفس أيضاً. إذا كان الدفاع هو الذي يفكر، يجب التفكير بمفهوم الفطرية من جديد. الدماغ فطري، ولكنه لا يتضمن أقل معرفة قبلية. لأنه ماذا تعلمنا إن لم يكن ذلك بالتجربة التي يسمح بها ونملكها؟ هذا ما يفسر كون غالبية الماديين تجريبيين (الاشتراك غير صحيح)، بيد أن التعارض بين التجريبية والعقلانية يميل مع تقدم علوم الأعصاب إلى الاضمحلال قليلاً. إن كل معرفة ليست تحليلية تأتي من التجربة، هذا ما ينسبه كثير اليوم إلى التجريبية وأن توجد فينا قدرة فطرية على التفكير أمر يرفضه قليل من العقلانية. يبقى أن نعلم إذا كانت هذه القدرة على التحليل والتأليف تتعلق بالفكر (العقل) أو الجسد (الدماغ) نفهم أن إمكانية قانون الفكر ستتغير إذا كان الفكر خاضعاً لأسباب أكثر من الحجج كيف نكون على يقين أنه العقل؟ إن التجريبيين والماديين المرتبطين غالباً (عند أبيقور أو هوبز مثلاً) يميلون هنا نحو الشككية نفسها التي اعتاد عليها التجريبيون (خاصة منذ هيوم)، بينما لم يرها الماديون دائماً، وحللوها أحياناً، ويبدو أنهم أبطلوها (باسمها، إذا كنا شكيين



تعلن مناصرة المادية) والتي يجب أن تمنعهم من أن يكونوا عقديين

يمكن أيضاً قبول واقعة المعرفة (التي يدعمها تقدم العلوم أو يشهد لها)، والاستفهام عن شروطها إمكانيتها. هذه هي مسيرة كانط كون العلوم ممكنة تطهره واقعتها. يبقى أن نفهم كيف وفي أية شروط تكون؟ إنه سؤال الشرعية وليس الواقعة؟ مثلاً كيف نمر شرعاً من التجارب المتناهية دائماً إلى عمومية القانون؟ إنها مشكلة الاستقراء الذي كان كانط يدعي حله بالتعالي (شروط التجربة القبلية الممكنة)، والذي حله بوبر بطريقة أكثر اكتماء بنظري، أورده بأنه لا يوجد استقراء عملي العلوم ترقى بالمرور من الواقعة إلى القانون، يعني من حقيقة خاصة إلى حقيقة أكثر عمومية (الاستقراء)، ولكن باستنتاج خطأ نظرية إنطلاقاً من نصوص منظومة تجريبية مفردة (التزييف)، ألف واقعة لا تبرهن أبداً حقيقة نظرية (لأن الألف والواحد يمكن أبطالها)، واحدة فقط تكفي للبرهنة على خطاها. فإن عدم التماثل هذا يسمح بتقدم المعرفة في الاتجاه الاستقرائي (نحو نظريات أكثر فأكثر قوة)، ولكن باستدلال استتحي (وليس استقرائياً). هكذا لا نكون على يقين علمياً إلا من الأخطاء التي أبطالناها. وهذا يمنع إقامة نظرية علمية مهما كانت مطلقة دون المرور بالشك في التقدم العلمي نفسه. المجد للعقلانية بالمعنى الواسع (بمعنى تعارضها ليس مع التجريبية، ولكن مع عدم العقلانية، مع الإعتقادات الباطلة، مع الظلامية). لا يوجد حقيقة

علمية يوجد أفكار علمية. جزئية دائماً، نسبية، مؤقتة. بيد أن هذا يقوي العلوم ولا يضعفها. إنها لا تترقى من يقين إلى يقين كما كان يريدونها ديكارت، ولكن بالتعمق والشطب كما يقول كافالس، بلطعن والإبطال كما يقول بوبر. ولا تترقى إلا إلى أحسن. هذا الذي يسمعها من إدعاء المطلق (سواء كانت عرضة طبعاً للنقد وللإعتراض و"التزييف")، وهو الذي يسمح لها بالتقدم (بتصحيح الأخطاء). هكذا لا يوجد كما يلاحظ كارل بوبر "أي سبب لليأس من العقل". إن وضع النقطة على ميزة الإنسانية المعرضة للخطأ ليس العدول عن التقدم بالمعارف، إنه بالأحرى إعطاء الوسائل لفهمها ومتابعتها بأن نسحب عند عدم اليقين الإيجابي دروساً عن أخطائنا". بهذا تكون العلوم نموذجاً لعقلنا، بما فيها الفلسفة. هناك حيث يستحيل الإبطال يبقى نادل الحجج والإعتراضات ضرورياً. إن العقلانية النقدية، كما يقول بوبر، هي العقلانية الحقة. المجد للتسامح، وللعقل النقدي للعلمنة.

### III- فلسفة الأخلاق الخاصة والعامة

إن الكلمتين: "الأخلاق الخاصة" *l'éthique* و"الأخلاق العامة" *La Moral* مترادفتان في الفرنسية تماماً. إنهما آتيتان من لفظتين إحداهما يونانية والأخرى لاتينية- كانت عند القدماء ترجمة للواحدة عن الأخرى. ولم يميزها الفلاسفة أبداً خلال العصور وكانوا يصفون دون خلاف تحت الواحدة والأخرى، ما يتعلق

بالشيم وطرق الحياة والعمل (وإن كانت معتبرة قليلاً من نقطة النظر المعيارية). بكلمة أخرى، كل ما يتوافق مع تسمية الحير والشر، والفضائل والردائل، والواجبات والأخطاء والسعادة والتعاسة. هذا الخليط لا يخلو مع ذلك نظرياً من بعض المفاحاة هل السعادة واجب؟ هل هي دائماً فضلى؟ هل كل تعاسة خطأ؟ وهل كل رذيلة تعاسة؟ يمكن الشك فيها شرعاً. يبقى القول أن ثمة فراق بين أخلاق القدماء المرتكزة على أفكار الفضيلة والسعادة، وأخلاق المحدثين الذي يتحدثون أكثر عن الواجب والإحترام (حتى إذا ظهر ميل جديد يستأهل رجعة إلى فكرة الفضيلة). هذا الفرق مشروع الاستفهام: هل هما تصوران مختلفان للشيء نفسه أو هما شيان مختلفان لا يمكن دمجهما دون تعسف اللعة؟ إن ظهور علم أخلاق دون أخلاق على المشهد الفلسفي في القرن العشرين - عند بيثته - لا يستطيع إلا جعل المشكلة أكثر حدة. إن مذهباً يدفع إلى العيش في ما وراء الحير والشر، هل هو أخلاق؟ إنه مع ذلك تصور وممارسة معيارية للحياة: "لا في ما الحير والشر". كما كان يقول بيثته، ألا يستطيع هذا أن يقول على الأقل 'ما وراء الطيب والسيء'؟<sup>1</sup>

ثمة استعمال يبدأ بالانتشار دائماً على الأقل في فرنسا (بفصل حيل دالوز ومارسل كوتش) يميل إلى التمييز بين

(1) "مادئ الأخلاق"، 1.

مفهومين<sup>(1)</sup>. حسب أية معايير؟ هل حسب حقل تطبيق المدعى (العام بالنسبة للأخلاق، والخاص بالنسبة للخاص)، أو حسب القانون (مطلق ونسبي)، أو حسب طريقتيهما (أمري أو افتراضي)، أو حسب مبدأيهما (واجب أو رغبة)، أو حسب مضموبيهما (أوامر ونصائح) أو حسب هدفيهما (حياة صحيحة أو حياة طيبة) أو حسب مثاليهما (قداسة أو حكمة)... كل هذا الذي لا نستطيع هنا توسيعه، يفتح على تحديدتين متعارضتين ومتكاملتين.

ندعو 'علم أخلاق عام' كل مقال معياري وأمري يحصل من تعارض الخير والشر، معتبرين كقيمتين مطلقتين أو متعاليتين. إنه مجموع واجباتنا. إنه علم أخلاق يجيب على السؤال: 'ماذا يجب أن أفعل؟' ويريد أن يكون واحداً وعماماً وغير مشروط. إنه يأمر إطلاقاً أو يدعي ذلك. يميل إلى الفضيلة (كوضع مكتسب لعمل الخير) ويبلغ الأوج في القداسة (بمعنى كانط: أي إن القداسة هي توافق الإرادة الكامل مع القانون الخلقي).

ونحتفظ لكلمة "الأخلاق الخاصة" Ethique للدلالة على مقال

(1) أنظر مثلاً دالور، سينوزا، "الفلسفة العملية" طبعة Minuit، 1981، الفصل

II، حول الفرق بين الأخلاق وكلمة أخلاق، م. كونش، أسس الأخلاق،

PUF، 1993، مقدمة الطبعة الثانية، الفصل X. أنظر أيضاً فقرتي "علم أخلاق

وأخلاق"، القيمة والحقيقة، PUF، 1994، ص 183 - 205.

معياري ولكن ليس أمرياً (أو دون أوامر بل وصايا) تنتج من تعارض الطيب والخيث، معتبرين كقيمتين متوليتين ونسيتين إنه مجموعة رغبات الفرد والجماعة المعقولة. إنه علم أخلاق واحد- لأنه يوجد منذ الآن عدة- يجيب على السؤال: "كيف نعيش؟". هو لا يأمر بل ينصح. إنه دائماً خاص بفرد أو جماعة هو فن الحياة يميل غالباً نحو السعادة ويتوج بالحكمة.

إن أكبر فيلسوف أخلاق في الأزمنة الحديثة هو كانط بالتأكيد، وهو أكبر فلاسفة هذا العلم. يمكن أن نتردد بين سينوزا (الذي ترك مكاناً للأخلاق) ونيشيه (الذي أنكره). أما بالنسبة للقداامي فالأمر معقد، ليس لأنهم لم يكونوا يميزون هذين المفهومين، وقد رأينا ذلك، ولكن أيضاً لأن نظرياتهم الخلقية أو العملية هي كلها نظريات الخير الأسمى. وهذا يفترض السعادة والفضيلة، إذن علم الأخلاق العامة والخاصة يسيران معاً. لنحاول ببعض كلمات أن نرى بوضوح أكثر.

ما هو الخير الأسمى؟ إنه الخير الأرفع (الذي لا يمكن زيادته)، وهو الخير النهائي (الذي هو الغاية المباشرة أو غير المباشرة لكل وسائلنا، وليس وسيلة لأية غاية). كيف نفكره؟ كعدة قصوى أو سعادة قصوى أو نجاح أقصى؟ أو كحد أقصى من الفضيلة والخصوع للواجب والخلقية؟ إنه الواحد والآخر هذا الالتقاء سمية نظرياً مد كانط لأن المحدثين لا يعتقدون به أبداً- الخير الأسمى. إن حياة سعيدة تماماً ولكن دون فضيلة، على افتراض أنها

ممكنة، لن تكون الخير الأعظم: إن حياة سعيدة وفاضلة أحسن وإن حياة خلقية تماماً ولكن دون سعادة لن تكون أيضاً الخير الأعظم الحياة الفاضلة السعيدة أحسن. الخير الأسمى يفترض إذن اجتماع السعادة والفضيلة و"نسبتهما الصحيحة" كما يقول كانط. بهذا كانت أخلاق القدماء مذهب الخير الأسمى: لأنهم كانوا مقتنعين أن السعادة تصنع الفضيلة (أبيقور) أو أن الفضيلة تصنع السعادة (الرواقيون). هذا ما بينه كانط، ونحن لم نعد نستطيع الاعتقاد به. نحن نعلم بالتجربة أن هذه النسبة الصحيحة بين السعادة والفضيلة غير مضمونة أبداً على الأرض. هذا أقل ما يمكن قوله، ونادراً ما يتحقق. ولا نستطيع سوى أن نأمل - أو لا - بعد الموت. هذا ليس علم أخلاق أو سلوك، ولكن دين ويأس، وحيث الحدائث تبدأ بفصلنا عن السعادة.

إذا كان القدماء لم يميزوا بين الأخلاق العامة والخاصة، فذلك لأنهم كانوا يهتمون أقل بالواجب من السعادة، التي لا يذهب إليها بدون الفضيلة بالنسبة للمحدثين. على العكس، هم لا يعتقدون بالخير الأسمى والسعادة والواجب - وإذن بالأخلاق العامة والخاصة - وببعضي أن تفكر منفصلة. ماذا يجب أن أفعل؟ كيف أعيش؟ هذان السؤالان لم يكونا سوى واحد بالنسبة للقدماء، ولكلهم إثنين بالنسبة لنا: فالأخلاق العامة تحيى على الأول، والخاصة تحيى على الثاني.

كل من هذين السؤالين يثير عدداً من الصعوبات. فيما يخص

الأخلاق الخاصة، المشكلة الرئيسية في تحديد الهدف الأول والنهائي. اللذة؟ السعادة؟ الفضيلة؟ الخلاص؟ السلوك؟. نتحدث بالتوالي عن فلسفة اللذة (عند أريستيب أو أبيقور)، عن فلسفة السعادة (عند أرسطو مثلاً، ولكن أيضاً بطريقة أو أخرى عدد غالبية المدارس اليونانية بدءاً من سقراط)، عن الأخلاقية (عند الرواقين أو كباط مثلاً)، عن الأخلاق الدينية *Sotériologie* (عند القديس أوغسطين أو باسكال مثلاً، ولكن أيضاً وبمعنى آخر عند سبينوزا)، عن مذهب الحمالية (عند نيتشه مثلاً)... ينبغي الحذر من هذه المقولات النافعة يقيناً والضرورية غالباً، ولكن المضخمة جداً، ولكي نحسب حساباً لتعقيد الفلسفات الواقعية. إن مذهبي اللذة والسعادة عند أبيقور يتعارضان أكثر مما يتكاملان (اللذة هي الخير الأول، السعادة هي الخير الأرفع). والبحث عن الخلاص عند القديس أوغسطين أو باسكال سوى صورة من بحث السعادة أو اللذة (جرى كلام تحت عنوان "ذيل اللذة" *Panhellénique* عند بور رويال).

ثم إن الأخلاقية، وهو أمر مسلم به، لا تقتضي كذلك العدول عن السعادة، بل تقتضي التفتيش عنها في الفضيلة (الرواقية) أو أن تخصصها للواحب (كانط: كيف العيش؟ بطريقة نصبح جديرين بأن نكون سعداء). أما موضوع الحكمة، فهو صفة مميزة لهذه الأخلاق أو تلك أقل مما هي مثال مشترك. أو مختلف لأكثرها

على قدر ما ترى هذه الأخلاقيات اليوم خاصة، ليس ضرورياً

الفصل بينهما. كان يتفق سابقاً لسينيك أن يتكئ على أيقور، لمارك أورال أن يستلهم لوكرس. المحدثون سيتبعون إرادياً هذا المثال بمقدار ما يقل اعتقادهم بالمذاهب. لنعدل منذ الآن عن الحقيقة المدعاة عامة في الأبيقورية أو الرواقية، لنحتفظ بهذا المثال الممتاز تاريخياً (إنهما حكمتا الغرب الكبيرتان)، ولا شيء يمنع من استعمال هذه أو تلك من هذين الأخلاقيين - بعبارات مختلفة حسب الأفراد والظروف - هكذا في فرنسا عند مونتاني، لامتري، آلان، دالوز والأخير فوكو. الإنتقائية؟ ليست قابلة للانعدام دائماً، ولكنها من الأفضل أن تكون خياراً تخطيطياً. إن الفلسفة بالنسبة لعقل ليست مجموعة من العقائد أكثر مما هي ترسانة أو "علبة عدة" (التعبير لميشال فوكو). لماداً، عند استطاعة استعمال ما هو قوي في مدرسة، الامتناع عن استعمال الأخرى" لقد أعطى نيتشه المثل المثير. إن مفهوم "الأسلوب الكبير" يشير عنده إلى فلسفة أخرى مختلفة عن الفلسفة الرواقية أو الأبيقورية. وهذا لم يمنعه من نعت نفسه بالرواقي "لنكن صلبين، نحن الرواقيون الأخيرون" ولا من الانسحاب في هذه النقطة أو تلك إلى الأخلاقية "أبيقور الخالد"، الأخلاقية البطولية والمثالية معاً. الفلسفة كالحياة معركة بناء، كل يجد آتاه وأسلحته حيث يقدر.

فيم يخصر الأخلاق العامة، لا يمكن فصل المشكلتين الأساسيتين أساساً ونظماً يريد علم الأخلاق أن يكون عاماً ومطلقاً معاً: يدعي أمره الجميع بدون شروط. ولكن هل يملك الوسائل



لتبرير هذا الإدعاء؟ نحن نعلم بوجود أخلاقيات مختلفة حسب الجماعات والعصور. ليستطيع أحدهما الإدعاء بأنه الجيد والأحق (الأخلاق الواحدة والعامه) يحتاج إلى أساس.

ولكن ما هو هذا الأساس؟ الخير ذاته (أفلاطون)؟ إرادة الله (ديكارت)؟ الطبيعة (لبنز)؟ العقل (الرواقسون وكايط)؟ المنفعة (شوبنهاور) Schopenhauer؟ التعاطف (سميث) Smith؟ الانتخاب الطبيعي (داروين والداروينيون الجدد)؟ الحب والإختلاف الجنسي (فيورباخ) Feuerbach؟ المنفعة، تعني السعادة الأعظم للعدد الأعظم (هلفيتوس) Helvétius، بتمام Bentham، جون ستيوارت مل (John Stuart Mill)؟ الغيرية (أوغست كونت)؟ الحياة (جان ماري غويان) Jean-Marie Guyan؟ (سارتر)؟ النقاش العقلي بكونه افتراضاً (آبل) Apel) أو طموحاً (هابرماس) Habermas)؟ أو عمومياً أو حواراً يستدعي مساواة في الحقوق بين جميع الناس (كونش) Conche)؟ إن بعض هذه الأسس سيصبح غالباً أصلاً (يشرح واقعة علم الأخلاق. أكثر مما أساس (يرر قبته). هذه هي خاصة حال الانتخاب الطبيعي والمجتمع حتى لو ألغينا هذه الأسس فإن كثيراً من المدعين وهذه الأكثرية تهمشها. قيل إن وفرة الخيرات لا تزعج، ولكن المزعج هو وفرة الأسس!.

ثم فلاسفة آخرون، سيعدلون عن تأسيس علم الأخلاق رغم تأكيدهم على الواقعة الخلقية، وسيكتفون بالإعتراف به (أرسطو،

مونتاسي، هيوم)، أو بتفسيره (هذه حال التقليد المادي خاصة أو الطبيعي أبيقور، هوبز، سينيوزا، ماركس، فرويد)، أو بنقده (بيتشه) يمكن فهمهم. إن تأسيس الأخلاق يعني ضمان حقيقته وقيمه معاً، وهذا لا يستطاع دون المرور من الموجود إلى الواجب الوجود، من الوصفي البياني إلى الإلزامي. هذا ما يرفضه هيوم مثل كثير غيره ويظعن فيه في موضوع آخر كيف تؤسس الأخلاق بما أنه لا نستطيع أن نؤسس العقل الذي يقتضيه كل تأسيس؟ ولماذا نؤسسه طالما أن أي أساس لنكون فاضلين كما لنحب أو لنعمل رياضيات، وطالما أن أي أساس على افتراض أنه مثبت لا يردع أي إنسان شرير من فعل الشر. يجيب أنصار التأسيس عادة بأن الطريقة الوحيدة للخروج من صراعاتنا الخلقية في عصر التقنية الظاهرة هي تخليص الكوكب. ولكنني لم أر أبداً في موضوع خلقي متنازع فيه (الاجهاض، الموت الرحيم، حكم الإعدام، le clonage، اقتصاد السوق...) سوى أساس مفترض لا قناع أي كان بتغيير موقفه. إن علم الأخلاق بشكل جزءاً من الواقع، إنه جزء من الإنسانية، بشكل جزءاً من تاريخنا الفردي أو الاجتماعي، بهم تأسيسه عقلياً أقل من فهمه وخلفياً أقل من احترامه لقد ورثناه عن الإنسانية كقلب للحضارة وتقيص للبربرية إنه لا يحتاج إلى أماننا أكثر من حاجته إلى أساس.

الحق أن الفلاسفة الذين يتخلون عن تأسيس علم الأخلاق يحب أن يتحلوا عن إطلاقيته. هذا ما يمكن أن ندعوه النسبية التي تمتنع لا محالة تقريباً على تعددية. إذا لم يؤسس أي أخلاق. لا أحد يستطيع

الإدعاء أن علم الأخلاق واحد وعام. لا يوجد سوى إخلاقيات نسبية لبعض المجتمعات، لبعض العصور، وللبعض الأفراد.

هل ينبغي إذن التخلي عن الأخلاقية؟ غالباً لا؟ النسبية ليست عديمة. نحتها في العلوم. كون كل معرفة نسبية (النسبية المعرفية Épistémique) لا يؤدي أبداً إلى عدم وجود المعرفة كلياً، ولا أنه لا قيمة لها. الأمر يتن عند أبيقور وهوبز وماركس ونيشه وفرويد الذين لم يكونوا بالتأكيد عديمين. لقد فكر فيه سينوزا بشكل عبقرى. نحن لا نرغب الشيء لأنه جيد، بالعكس، نحن نحكم بوجوده لأننا نرغبه". إنها النسبية نفسها: كل قيمة نسبية للرغبة التي تطمح اليها وتحيط بها. إنها إذن واقعية مثلها ايجابية مثلها (يجب التذكر أن الرغبة عند سينوزا ليست نقصاً بل قدرة) وهي ضرورية كذلك. هذه المعيارية الحركية في الرغبة ليست بالتأكيد اساساً (لأنه عندئذ ندخل في الدائرة)، ولكنها واقع (الدائرة الوحيدة هنا هي دائرة الواقع الذي لا نخرج منه). إذا كان الحب والعدالة قيمتين فلأننا نرغب فيهما، هذا ما يفسره التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي بصورة كافية. إن هذه القيم ليست مطلقة مسجلة في الله أو الطبيعة، إنها قيم إنسانية اجتماعية تاريخية مسجلة منذ المسيح على الأقل (مر أجل حضارتنا) في قرارة نفوسنا<sup>(١)</sup>.

---

(١) سيورا، "رسالة لاهوتية سياسية"، ١٧ لذكر أن سينوزا لم يكن مسيحياً، المسيح عبده الله وليس ابنه، إنه ليس سوى رجل اعترف به كملحمة (أنظر بهذا الصدد الدراسة العليا لالكسندر ماترون، "المسيح وخلاص الضالين عند سيورا"، أوبه موتاني، ١٩٧١)

هل ينبغي العدول عن العام؟ ليس بالقوة: إن وجود عدة أخلاقيات (من الجهة الأكثر انعكاساً) لا يدل على أنها لا قيمة لها جميعاً، ولكن يدل ببساطة على أنه لا يمكن لأي شخص أن يقرر مكاناً قيمتها المحترمة. هذا يفسح المجال للتسامح بالنسبة لما هو قابل للتسامح، وللتعارك بالنسبة لما لا يقبل ذلك. يجب أن نخاف كثيراً من الواحد أو الآخر لنرى فيه اعتراضاً.

إذا لم توجد أخلاق عامة غالباً في الواقع وفي المطلق فإنه لا توجد أخلاقيات أقل أو أكثر عمومية في القانون والممارسة. إن أخلاق السادة إذا تكلمنا مثل نيتشه لا يمكن أن تعمم وأخلاق العبيد كذلك طالما أنها معترفة من السادة. إن أخلاق الناس الأحرار والمتساوين يمكنها ذلك فقط. هذا ما ندعوه اليوم حقوق الإنسان التي يجب أن ندعوها بالأحرى حقوق الموجود الإنساني وواجباته. هذه الأخلاق خاصة (لا قيمة لها بالنسبة للإنسانية) ونسبية (لعصر ما: عصرنا) وقابلة للتعميم (لا يمكن أن نقيم حقاً بالنسبة لجميع الناس) ويعود لنا جعلها عامة، قدر استطاعتنا.

#### IV- الفلسفة السياسية

السياسة والأخلاق متصلتان دون أن تندمجان. لم يكن أفلاطون يرى بين الواحدة والأخرى سوى فرق درجات السلم فالعالية نفسها ينبغي أن تسود الفرد والمدينة، والخير نفسه

ينيرهما يعني هذا إخضاع السياسة للأخلاق. العكس حري عند أرسطو، إذا كانت السياسة والأخلاق تنشدان كلتاها الحير الأسمى (السعادة) فإنهما تصنعانه بطرق مختلفة. السياسة عند أرسطو هي العلم المعماري، العلم الذي يعين للآخرين أمكتهم ووظائفهم يستمر هذا العراك رغم مكيا فيلي (الذي يفصل السياسة عن الأخلاق) حتى يومنا هذا. ولكن المسألتين الأساسيتين اللتين تخصان الفلسفة السياسية هما العدالة والحرية. هل توجد العدالة بذاتها كما كان يريد أفلاطون، أم أنها، كما يريد أبيقور، ليست سوى المنفعة المشتركة الحاصلة في المجتمعات البشرية من نوع من العقد يهدف إلى عدم الإساءة المتبادلة؟ هل ينبغي معرفتها (أفلاطون) أو عملها (أبيقور)؟ وفي الحالتين كليهما كيف نتأكد من عدالة المدينة، أي من شرعية القانون؟ وأخيراً كيف نوفق بين العدالة التي تفترض قوة اكراه وبين الحرية؟

إن هذا يطرح مسألة النظم السياسية نميز مدرسياً بين ثلاثة منها. المدكة (سلطة الواحد) والأرستقراطية (سلطة القلة في المبدأ والاشتقاق اللغوي، النخبة)، والديمقراطية (سلطة الشعب) كل واحد من هذه الأنظمة يمكن أن ينبغي الخير المشترك والحق إذا لم يفعل ذلك بغير إسمه وطبيعته: الملكية تنقلب طعياً، والأرستقراطية أوليغارشية أو أوتوقراطية (سلطة الإقطاع أو الأغنياء)، والديمقراطية غوغائية، أي دكتاتورية الأكثرية والرأي

والجمهور<sup>(١)</sup>. إن الذين يملكون السلطة في هذه النظم الفاسدة يصعوبها في خدمة فوائدهم الخاصة أو التقايبية، وليس لخدمة الخير العام كما في الدول المنظمة جيداً. هذا يفسر جيداً إنسانوياً. لماذا استغلت الحكومات والمواطنون بالأثانية والانفعالات والزبوية (الموالاة). ينبغي مقاومتها بالفضيلة والمراقبة. ولكن إذا كانت الفضيلة كافية، هل نحتاج إلى السياسة؟

يعزو مونتسكيو (1689-1755) لكل نموذج من النظم مبدأ، الذي يجعله يعمل ويحتفظ بموجوده: الديمقراطية (والأرستقراطية في أقل قدرها) تعمل بالفضيلة الملكية بالشرف، والاستبداد بالخوف. في جميع الأحوال، لا يكفي أي من هذه الأنظمة ولا من هذه المبادئ لضمان الحرية السياسية. هذه الحرية لا "تقوم أبداً بعمل ما نريد". "إنها الحق بفعل كل ما تسمح به القوانين . وهي لا توجد كما يضيف مونتسكيو إلا في الحكومات "المعتدلة"، ويجب أن تعطي الوسائل التأسيسية لهذا الاعتدال:

"إنها تجربة أبدية كل إنسان يملك السلطة يحمل على التعسف

---

(١) استقي هنا، من الصناعات الشهيرة عند أرسطو من السياسة لاسيما الكتاب III و IV ولكنها هوارق مجدداً بأشكال مختلفة في معظم النظريات السياسية بالنسبة إلى الفوضوية (غياب سلطة الدولة) إنها نظام سياسي أقل مما هي هي الكل. عندما تؤخذ الكلمة إيجاباً تدل على (مذهب لده تحدث عن الفوضوية) أو عن الطوباوية أكثر من الكلام على نموذج مشته تاريخياً لتنظيم اجتماعي.

بها، ويدهب في ذلك حتى يجد حدوداً من سيقولها' الفضيلة  
تحتاج إلى حدود. ولكي لا تقدر على التعسف بالسلطة، يجب،  
حسب الظروف، أن توقف السلطة السلطة"<sup>(1)</sup>.

في مطلع القرن الثامن عشر لم نعد نجد لها مثلاً أبداً. إكثرت  
وحدها. كما يشرح مونتسكيو، تحترم فصل السلطات الذي بدوره لا  
يمكن أن يوجد أي نظام حر (الديمقراطية لا تكون سوى دكتاتورية  
شعبية إذا دمجت السلطات الثلاث). هذه السلطات الثلاث التي  
نسميها اليوم التشريعية والتنفيذية والقضائية تتحدد وتراقب  
بالتبادل. يجب أن تعمل بانسجام، وتستطيع أن تملك المصدر  
نفسه، الشعب مثلاً. (انفصالها تعبير نجده في موضوع آخر غير  
مونتسكيو ليس مطلقاً). ولكن ينبغي أن تبقى مميزة ومستقلة  
الواحدة عن الأخرى، بهدف تجنب عدم تمكن أي فرد أو أي  
تجمع بما فيه الشعب من الطغيان. كل شيء يضيع إذا كان الإنسان  
نفسه أو الجسم نفسه يمارس السلطات الثلاث: السلطة التي تسن  
القوانين، والسلطة التي تنفذ القرارات، والسلطة التي تحكم في  
المجرائم أو النراعات الخاصة. السلطة لن توقف السلطة، والتعسف  
سيغدو غير قابل للتجنب، هذه هي نهاية الحرية

إن توكفيل Tocqueville (1805-1859) يمسد هذا التيار  
الحر لقد رفع الرأي الفردي في أميركا فوق مبدأ السلطة، ورفع

---

(1) روح القوانين، XI، 4.

المساواة في الظروف فوق المبدأ الارستقراطي، ورفع الفردية والرغبة فوق الفضيلة والشرف. إن الخطر منذ الآن هو في العودة إلى الملكية المطلقة أقل من خطر طغيان الأكثرية: هذه الأكثرية "تحكم بسلطة واسعة وكلانية مطلقة ومفصلة ومنظمة ومبصرة ولطيفة معاً". (هذا ما ندعوه اليوم الدولة الراعية)، وتصح مدعمة أكثر مما هي مدعمة بالرأي الشعبي. وبكلمة أخرى "بإعلام فكر الجميع على فكر الفرد" (كما تؤكد في أيامنا أهمية استطلاعات الرأي العام des médias et de l'audimat). لا تصبح الديمقراطية إذن سوى نوع من الخدمة المنظمة واللطيفة والمريحة. وهذا أفضل من العبودية أو السبرية، لكن هل هي أيضاً الحرية؟.

الكليانية عكس الليبرالية السياسية، وعندما تحكم يكون استبعاد الأكثرية الإقتراع العام الضروري يعود ضمانه، وعلى الأفراد المقاومة إذا أرادوا

الليبرالية أكثر شفافية مما هي حماسية. لذا كانت مكروهة أو مفقّدة من اليمين لمصالح الله العليا ولمصلحة الأمة أو الدولة، ومن اليسار باسم الشعب والطبيعة العاملة والثورة. وهذا يفتح كحد أقصى على كليسي القرن العشرين. الفاشية والشيوعية إن هزيمة الأولى وفشل الثانية يجعلان الليبرالية السياسية اليوم (دون أعداد فعليين تقريباً خلاف ما يجري في الاقتصاد). لقد ساندنا آلان صد مورا Mauras، وساندنا آرون ضد سارتر، وساندنا بوبر ضد



أفلاطون وهيجل وماركس<sup>(١)</sup>. بيد أن هذا لا يضمن استطاعة الليبرالية التغلب على المخاطر التي تغذيها وهي مخاطر الفردية والإمتثالية والإنزعاج.

إن هذا لا يكفي غالباً لتفكير السياسة نفسها في أصلها ومبدأها أو في أساسها كما في علم الأخلاق. كل دولة تفترض أن الأفراد يتخلون عن حريتهم الطبيعية (حرية عمل ما نريد، وعندما ما نريد). ما الذي يمكن أن يبرر هذا التخلي؟ هذا السؤال الذي طرحه روسو (1712-1778) بدقة لا تضاهي:

"ولد الإنسان حراً، وهو في كل مكان في الجحيم. هذا ما يعتقد سيد الآخرين الذي ليس أقل عبودية منهم. كيف حدث هذا التغير؟ إنني أجهله. ما الذي يجعله شرعياً؟ أعتقد أنني أستطيع حل هذه المسألة"<sup>(٢)</sup>.

إنه يحلها مثل آخرين عديدين قبله وبعده بنظرية العقد الاجتماعي. ما المقصود؟ نوع من التخييل أو التجزئة الفكرية. نتخيل وضعاً أصلياً. كما قال راولز Rawls، خالياً من كل دولة: هذا ما ندعوه عادة حالة الطبيعة. نحاول أن نفكرها كحالة حرب مثلاً عند هوبز، أو ما بين التبعية والخوف المتبادل عند سيوزا. أو أيضاً حال

---

(١) انبه الحصوص الذين يذكرونهم بوير في كتابه الكبير عن الفلسفة السياسية المتحجم المتفتح وأعداؤه 1962، الترجمة الفرنسية، سول، 1979

(٢) العقد الاجتماعي، ١، ١.

التشتت عند روسو). كما نحاول أن نستتج أشكال الحروح منها (المروور إلى الحالة المدنية). هذا يفترض أن الأفراد ذوي اتفاق مشترك يقررون الخضوع للقانون نفسه. بهذا تكون الديمقراطية أول الأنظمة (هوبز) والأكثر طبيعية (سينوزا)، وتفترض مرة على الأقل إجماعاً، (روسو)، وأن يكون للشعب ملك دون استثناء. كما يقتضي ذلك وجود شعب: "قبل الفحص عن العقل الذي يتم به اختبار الملك، من الخير الفحص عن الفعل الذي به يكون الشعب شعباً. لأن هذا الفعل لكونه سابقاً بالضرورة للآخر، هو أساس المجتمع". من ثم العقد الإجتماعي الذي يؤسس الشعب في الوقت نفسه الذي يؤسس السيادة: لأن الأفراد مثلاً المتعاقدين يخضعون لثالث غير متعاقد للتفلت من محاربة بعضهم البعض (هوبز)، أو لأنهم يخضعون فردياً لكي يتغلبوا على خطر أو ينجوا من الموت، من الجماعة التي يشكلونها جماعياً الآن (روسو) أو التي تفرض نفسها عليهم (سينوزا)، إن هذا يقتضي تخلي كل فرد عن حقه الطبيعي (أو يحضه كما كان يقول سينوزا لقانون المدنية). هذا هو المروور المقرر من الحرية الطبيعية (عمل ما أريد وأستطيع) إلى الحرية المدنية (عمل ما أريد وما لا يمنعه القانون). وهذه الحرية هي دائماً أوسع بكثير من تلك. قال روسو هذا أفضل من أي شخص آخر. إذن بالعقد الاجتماعي "يتحد كل شخص بالجميع ولا يحض مع ذلك إلا لنفسه، ويبقى كذلك حراً أكثر من قبل" أو يصح حراً بالأحرى أكثر بكثير:

"إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو الحرية الطبيعية، وحقاً غير محدود بكل ما يحاوله ويستطيع بلوغه: أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية وملكية كل ما يملك. لكي لا يخدع بكل هذه المكافآت، ينبغي التمييز بين الحرية الطبيعية التي لا حدود لها سوى قوى الفرد، وبين الحرية المدنية التي تحددها الإرادة العامة، والحيارة التي ليست سوى مفعول القوة أو حق المحتل الأول، أو حق الملكية التي لا يمكن تأسيسها إلا على عنوان إيجابي.

"يمكن أن نضيف إلى ما سبق من اكتساب الحالة المدنية الحرية الخلقية التي وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه حقاً، لأن حافز الرغبة وحده عبودية، والخضوع للقانون الذي خضعنا له حرية"<sup>(١)</sup>.

مهما كان هذا الجدل حول العقد الاجتماعي قديماً فإنه يستمر - مروراً بكانط - حتى يومنا هذا مجرد تخيل إن نظروه، عدا البعض، لا يحفلونه. ولكنه تخيل ينيرنا ويقودنا: إنه فرض منظم، يمدده راولز Rawls في نهاية القرن العشرين ويعصرنه، إنه يتخيل وضعاً أصلياً، افتراضياً صرفاً، لا يعرف أي فرد فيه المكان الذي يحتله في المجتمع، ولا مواهبه الطبيعية، سواء كانت جسمية أو فكرية، ولا حتى آراءه أو ميوله الشخصية. من خلال هذا الغطاء من الجهل فكر الأفراد بتحديد مبادئ المجتمع الصحيح في هذا

الوضع الأصلي توافق الأفراد، كما يشرح راولز، حول مبادئ أساسيين ومتكاملين: الأول يفرض المساواة في نسبة الحقوق والواجبات، وبكلمة أخرى حقاً متساوياً بالحرية قدر الإمكان (وهذا يفترض أنها متماهية مع حرية مساوية للآخرين). والثاني يطرح أن اللامساواة الإجتماعية والإقتصادية مثلاً في الثروة والسلطة لا تكون صحيحة إلا إذا أنتجت حسنات لكل فرد، خاصة لأعضاء المجتمع الأكثر حرماً، إلا إذا كانت متعلقة بأوضاع ووظائف مفتوحة للجميع<sup>(1)</sup>. لقد وجدنا فيها تبريراً فلسفياً للتيار الليبرالي (اليسار الأميركي) أو للإشتراكية الديمقراطية. ولكن كثيرين من اليمين نفسه يعترفون بها. كم نتمنى في ديموقراطيتنا الحرية والعدالة معاً.

هنا تتصل الفلسفة بالسياسة. كل دولة، تحديداً، إكراه. ولكنها لا تقوم إلا بشرط عدم وضع حد للحرية لأفراد، وإلا من أجل حفظها وزيادتها. إذا كانت الدولة ديمقراطية، وإذا كانت تعمل جيداً لا تكون عدواً للحرية، إنها شرطها ومراسها. عرف سبينوزا، أحد روادها، كيف يقول ذلك جيداً:

"إن هدف الدولة ليس الهيمنة، إنها لم تؤسس من أجل إخافة الإنسان ومعاملته كأنه لا ينتمي إليها. على العكس، وجدت من أجل تحرير الفرد من الخوف. ومن أجل أن يعيش على قدر الإمكان

(1) راولز، "نظرية العدالة"، 1971، ترجمة فرنسية، 1987 (انظر حاصه الفقرة 1،

3 و11، 11) إنه كتاب الفلسفة السياسية الأكثر معالجة للقرن العشرين

مطمئناً، يعني إنها تحفظ على قدر استطاعتها حقه الطبيعي في الوجود والعمل (١). إن غاية الدولة إذن هي الحرية في الواقع<sup>(١)</sup>.

سبعي فهم "غابة" بمعنيين: كهدف وكحد. الدول الكليانية وحدها تدعي الهيمنة على الكل. لا تكون الديمقراطية ليبرالية إلا شرط اعترافها بحدودها التي هي حرية الفكر (لا يقتصر على الصبح والخطأ)، وحرية الضمير (لا يقتصر على الخير والشر)، وحقوق الإنسان. "السعادة لا توجد إلا بصورة محدودة ونسبية، كما كان يكتب بجامين كونستان Benjamin Constant (1767-1830)، ثمة موضوعات لا يحق للمشرع أن يضع لها قوانين" ما هي؟ الشعب هو الذي يقررها بالدستور الذي يضعه، وعلى الأفراد أن يقاوموا، إذا ادعت الدولة التعدي على ما يحكمون أنها حقوقهم غير القابلة للتصرف. هذا التحديد المزدوج للسيادة أساسي في الديمقراطية: سيادة الشعب ليست سوى وسيلة، العدالة وحرية الأفراد هما الهدف. يبقى أن نجعل الحرية والعدالة منسجمتين، مترابطتين، متدرجتين. وأخيراً مقتربتين قدر الإمكان. من بعضهما البعض. كيف؟ على الأحزاب أن تعجب، وعلى الإفرع أن ينقطع. ولكن لا شيء يضر أن الأكثرية، مهما كانت، على حق. ولا أن الطريق الأصح نظرياً هي دائماً في التطبيق الأكثر فاعلية. هذا يقنى العقل حراً، حتى أمام الشعب السيد.

---

(١) ليرسنة للاهوتية السياسية، الفصل 20، برحمة من أبوه، ص 329

## V - فلسفة الفن

تعاطى الفلاسفة غالباً مع الفن بعلاقة صعبة. ذلك لأنهم لم يكونوا يرون في العمل الفني سوى تقليد غير كامل، ضرورة لمظهر حادع نفسه (هذا نقد نجده غالباً عند القدماء وخاصة أفلاطون)، أو التعبير الكاذب تقريباً لداتية وهمية ومحدودة (هذا يعسر كون الفلاسفة الكلاسيكيين لم يهتموا به إلا قليلاً: إنهم يهتمون أكثر بالعلوم والحكمة). ماذا تنتظر من تقليد الطبيعة أو الانفعالات الإنسانية سوى اللذات السطحية أو المشبوهة؟ لذا يطرد أفلاطون الشاعر من المدينة المثالية، كما لم يهتم بهم أبيقور (عدا لوكرس الذي خطأه لحسن الحظ)، وكما سيصف المحدثون الفنون في جانب اللهو المستساغ (سينوزا)، أو العقيم (باسكال). "أية تفاهة هو هذا التصوير، كما كتب هذا الأخير، الذي يحدث الإعجاب بالتشبيه بين الأشياء التي لا تعجبنا أبداً وأصولها" الوقوف إلى جانب الأساسي الذي هو الخلق أكثر من التقليد، والأصالة أكثر من الأصل. واللذة والانفعال أكثر من الشبه (الذي لا يلعب أي دور في الموسيقى والعمارة).

ما هو الجمال؟ إنه انبثاق الخير (أفلاطون، أفلوطين)؟ إنه رمزه (كايط)؟ إنه أثر الله (القديس أوغسطين، سيمون ويل)؟ إنه نغم (ليبر، ديدرو)؟ إنه لذة الجسد (أبيقور)؟ أو لذة الحواس (هيوم)؟ أو لذة النفس (مونتسكيو)؟ إنه تظاهرة الحق الحسية (بوالو Boileau

والمدرسيون. "لا شيء جميل سوى الحق، الحق وحده هو المحبوب"؟ إنه وحدة الفكر، والظاهر المفرد (هيجل)؟ إنه التعبير عن إرادة الحياة (شوبنهاور)؟ أو إرادة القوة (نيتشه)؟ وهو وضع حقيقة الموحود في العمل الفني (هيدجر). ليست هذه الأحوبة جميعاً منسجمة. لنأخذ جواب كانط، يشرحه باختصار قائلاً: الجميل هو موضوع الإشباع الضروري وغير النفعي، الذي يظهر غائية دون تمثل غاية، والذي يلد عامة دون مفهوم. يمكن مناقشة الذوق (إدعاء شعور الغير الضروري) ولكن دون نزاع (التقرير بأدلة). إن عمومية الجمال، القابلة للمناقشة دائماً هي عمومية الملكات الإنسانية في لعبتها الحرة، وليست عمومية وضعية خارجية أو متعالية. يوجد جمال في الطبيعة، ولكن هذا الجمال ليس كذلك إلا من أجل الإنسانية. أما بالنسبة للآثار الفنية، فهي تلامس أيضاً الطبيعة بفضل العبقرية، لا لأن هذه العبقرية ستقلد الطبيعة كما كان يريد لها القدماء والمدرسيون. ولكن لأنها تدفع إلى التقليد:

"العبقرية حبة طبيعية: إنها وضعية نظرية العقل، بها تعطي الطبيعة قواعدها للفن (١). إننا نرى بهذا أن العبقرية:

(١) هي موهبة تقوم بإنتاج ما لا نعرف إعطاءه أية قاعدة معينة، ليس المقصود ملكة التعلم بناء على قاعدة معينة. يستتبع ذلك أن الأصالة ينبغي أن تكون الخاصة الأولى.

2) إن العبثي يمكن أن يكون كذلك أصلاً، ويجب أن تكون نتاجاته مصادج، أي مشالات، وبالتالي إنها بدون أن تكون نفسها محدثة بالمحاكاة ينبغي أن تستخدم للآخرين مقياساً أو قاعدة حكم<sup>(1)</sup>.

إن نظرية العبقرية هذه ستبدو بالغة الرومنظقية: تحل الناحية الطبيعية حميلة، وجانب الدراسات والعمل والمهنة ضيقاً جداً. ولكن نقول شيئاً هاماً، وهو أن الفن في نجاحاته الكبرى لا يولد من التقليد (المبتدئون فقط ينسخون) ولكنها تحمل بالعكس على التقليد ("في المتحف نتعلم التصوير" كما يقول مالرو Malraux) متقدماً هكذا كنموذج وكمعيار، ويجب أن تكون الرائعة الفنية أصلية (غير متحدرة من التقليد) ونموذجية (نستحق أن تقلد وتأمل) من ثم أهميتها التاريخية والمعارية: الإستثناء في الفن هو القاعدة، إنه الذي يسمح لكل فرد إدعاء العبقرية، خاصة عندما يعدل الفن عن اللذة (من السهل أن يكون أصيلاً، ولا سيما في البدء عندما يدعي أي شيء). ويجعل العثرات الحقة أكثر ضرورة. لأنها تعرف كيف تحول عملها إلى انفعال الآخرين، وكيف تحول أصالتها إلى تأثير. هناك آخرون سيفصلون تسجيل نصوصهم الأثرية على الحاسوب أن يحكم في جميع الأحوال القديسون هم الذين يقدرهم

---

(1) "فد ملكة الحكم"، ص 46.



رأى هيفل كذلك أن التقليد ليس أساسياً في الفن. وكتب يقول "إن التقليد ليس سوى لعبة معتدة بنفسها، نتائجها تبقى دائماً أدنى مما تقدمه الطبيعة". إن رسامي الطبيعة يعرفونه جيداً، والرسامون التحريديون إذا كانوا شفافين لا يجهلونهم. إن وظيفة الفن الحقة هي بالأحرى تنبيه الإنسان على ما هو إنساني بأن يجعل مقبولاً من الإفهام. حقيقة أن الإنسان يأوي في روحه ما يهز صدره أو يحرك نفسه. إن ما نفتش عنه في الفن هو إذن حقيقة، ولكن ليست نكتة تقليد أو سرد: إنها حقيقة الروح الإنساني في علاقتها بالعالم والمطلق بالذات. لذا يوجد تاريخ للفن (لأن الروح تاريخ). يجلو هيفل في "علم الجمال" لوحته الجدارية العظيمة (والمثلثة التركيب بالتأكيد أولاً الفن الرمزي الذي يعرض نفسه في الهندسة المعمارية وعند المصريين، ثم الفن الكلاسيكي الذي ينتصر في النحت وعند اليونان، وأخيراً الفن الرومنطقي الذي يبلغ أوجه في التصوير وعند المسيحيين. كل من هذه المراحل تعبر بطريقة أكثر فأكثر داخلية عن المعنى والشكل). ولكنها تبيّن أيضاً الحدود:

"نسى سلسلة الرسائل المستعملة للتعبير عن المطلق. تحتل الديانة والثقافة المتحدرة من العقل الدرجة الأعلى أو الأعلى في الفن لا يستطيع الأثر الفني اشباع حاجتنا النهائية إلى المطلق لم يعد يرقه (..). إما نحترم الفن ونقدّره ولكن لم نعد نرى فيه بعض الشيء الذي لم يتجاوز، والتظاهرة الصميّة للمطلق. ونحس

محصنه لتحليلنا الفكري (...) إن ظروف العصر ليست موافقة أبداً للفن (...) بالنسبة لسمو تخصصه يبقى الفن عندنا شيئاً من الماضي لقد فقد كل ما كان يملكه من حق وحيوية أصيلين<sup>(١)</sup> يتفق لي في متاحفنا أن أعطي هيجل الحق، ولكني لا أحب أن يرميه فنانونا بالخطأ.

## VI - الفلسفة والعلوم الإنسانية

### ما هو الإنسان؟

ليس الإنسان اختراعاً حديثاً، مهما قال عنه البعض. السؤال: 'ما هو الإنسان؟' اجتاز كل الفلسفة القديمة منذ "إعرف نفسك بنفسك" السقراطية، حتى ما ينبغي أن ندعوه الإنسانية الرواقية (سينيك): "الإنسان شيء محرم للإنسان) أو الشيرونية ("الموجود البشري، بما أنه كذلك، لا ينبغي أن ينظر إليه كغريب من قبل موجود إنساني آخر"، دون نسيان قول بروتاغوراس الشهير "الإنسان مقياس جميع الأشياء"، ولا تساؤل أفلاطون الجميل في ثييت Theétète "ما هذا الذي يمكن أن يكون الإنسان؟ هل تلك الطبيعة التي يحملها وتعمل، هي التي تميزه عن سائر الموحودات؟ هذا ما يفتش عنه الفيلسوف، وما يساء اكتشافه

(١) علم الجمال، مقدمة، ا، ا، ترجمة س جانكلينشر، فلامارحون،

الحمول، ١٩٧٩ ص ٣٣-٣٤

عناية" في الأزمنة الحديثة (مثلاً عند مونتاني، باسكال، هوم، أو كايط) جعل الإنسان أحد موضوعات الفلسفة الأساسية، بل موضوعها الرئيسي. إن الحدث الجديد في هذا الميدان سيكون شئاً طريقة جديدة في القرنين التاسع عشر والعشرين لمعالجة الإنسان، ليس في الفلسفة فقط، وإنما في العلوم الإنسانية. ولم يحدث هذا في يوم واحد. إن التاريخ كدراسة للحوادث الماضية قديم كذلك، أو يجب أن يكون، قدم الفلسفة (هيرودوت Hérodote معاصر أسدوقليس، توسيديد معاصر سقراط، إن ابن خلدون ومكيافلي وفيكو Vico ومونتسكيو أو توكفيل هم رواد علماء إجتماعنا أو علماء سياستنا. وباسكال ونيشه أو شوبنهاور لم ينتظر ولادة علم النفس ليعلمونا الكثير عن سلوكنا الداخلي. ليس الفرق كبيراً بين المقاربة الفلسفية والمقاربة العلمية. عندما كتب هيوم في رسالة "الطبيعة البشرية" أنه لا توجد مسألة هامة في الفلسفة لم يعرف حلها في علم الإنسان، وأنه لا يوجد أية مسألة يمكن حلها مع بعض اليقين طالما أننا لا نعرف هذا العلم، كان يشعر أنه يشعل ثورة فلسفية، ليست ثورة الخروج من الفلسفة لابتكار علم جديد. عند ماركس، سوسور، ريبو Ribot، دوركايم، فرويد، وموس Mauss جرى العكس. ارادتهم العلمية لا تفك عن التحلي ولو جزئياً عن الفلسفة ويستمر هذا حتى عصرنا، يقول بيار بورديو Pierre Bourdieu : "إن علم الاجتماع

لجميع العلوم تكون ضد الطموح الكلي، طموح الفلسفة، وإذا اتفق له أن يسرق من الفلسفة بعض مشكلاتها<sup>(1)</sup>، فذلك ليعالجها بطريقة أخرى تماماً. هذا ما كان ألتوسير، يدعوه متابعاً بأشارار، 'القطيعة الإستمولوجية'. إن علم الاجتماع لم يتكون إلا بقطع العلاقة مع الفلسفة الاجتماعية، وإن علم اللغة لم يتكون إلا بقطع العلاقة مع فلسفة اللغة، وإن علم النفس أو التحليل لم يتكون إلا بقطع العلاقة مع الكوجيتو أو الأنا. أما الفلسفة فقد كسبت أكثر مما خسرت. وحقلها يمتد ويتعمق ولم يضق كما يعتقد الوضعيون. والعلوم الإنسانية لم تكرر الفلسفة للعلم، على العكس توفرت لها معارف جديدة، ومواد جديدة، ومسائل جديدة. وعندنا الكثير منها. "لقد قلت في المقدمة إن الفلسفة لم تعد علماً، إنها نظر في المعلومات الجاهزة" كلما كثر علمنا حول الإنسان تكثر مادة الفلسفة.

إن موضوع الإتهام في تقدم العلوم الإنسانية، لبس الفلسفة، بل الإنسان الذي اعتبر كموضوع أو ماهية. قال ماركس الشيء الأساس في القصية السادسة عن فورباخ 'ماهية الإنسان ليست تجريد، ملازماً للمفرد الواحد. إنه مجموعة العلاقات الاجتماعية في واقعته. إن تفسير الإنسان بشيء آخر سواء يعني تفسيره. وهذا

(1) ب. غورديو، 'مسائل علم الاجتماع'، منشورات ميوي 1980، ص 49-50

يغير علاقتنا بنفوسنا، بمعنى أن فرويد يراه كمكافأة: كما أن كورنيك طردنا من مركز الأرض (هذه هي الإهانة الكويتية)، وكما أن داروين أدخلنا في عالم الحيوان (هذه هي الإهانة البيولوجية)، كذلك علمنا التحليلي كما يقول فرويد أن الأنا ليست سيدة في عقر دارها (هذه هي الإهانة النفسية)<sup>(١)</sup>. إنه وضع الإنسان في مكانه الذي ليس مبدأ بل فعلاً، وليس ماهية بل تاريخاً.

لا يوجد سوى العلوم الإنسانية. والإنسانية جزء من الطبيعة. إن علم البيولوجيا (خاصة علم بيولوجيا الأعصاب) تقدم كثيراً بعد داروين، وهو يعلمنا أكثر من علم الاجتماع وعلم اللغة حول ما نحن. هذا ما عبر عنه بقوة كلود ليفي ستروس مع انتسابه إلى روسو، الذي يرى فيه رائد العلوم الإنسانية. ومع اشارته إلى أن أقل الأشياء ما هو غير قابل للتبدل في المقاربة الأتية، فإنه يبين أيضاً أنه لا يمكن التوقف هناك:

"إن هدف العلوم الإنسانية الأخير ليس تركيب الإنسان بل تحليله. إن قيمة علم السلالة البارزة هي المقابلة مع مرحلة السير الأولى التي تسلك مراحل أخرى. يريد التحليل السلالي بأسرغ الثوابت أنعد من اختلاف المجتمعات البشرية ( ) لقد أحسن به روسو شغل صناعته ورؤيته المعتادة: عندما نريد أن ندرس الناس

(١) فرويد، صعوبة التحليل، بحث في التحليل التطبيقي، ترجمه فرنسية عانمار، "الأفكار"، 1980، ص 141-147.

يبعي النظر قريهم، ولكن عندما نريد أن ندرس الإنسان يجب أن نتعلم ارسال النظر بعيداً، يجب أولاً رؤية الاختلافات لاكتشاف الحصاص" رغم ذلك لا يكفي هذا الامتصاص الإنسانية الخاصة في إنسانية عامة. هذا المشروع الأخير يعلن مشروعات أخرى يريد روسو أن يقبلها، والتي يتوجب على العلوم الحقنة الطبيعية إعادة الثقافة إلى الطبيعة والحياة، إلى مجموعة الشروط غير الكيماوية<sup>(1)</sup>.

بما أن هذا البرنامج مادي أو طبيعي، فهو يتجاوز العلوم الإنسانية، وفيه نجد الفلسفة. سيحاول البعض، مع هوسرل وسارتر، تخلص "تعالى" الموجود البشري، أي حريته الميتافيزيقية أو المطلقة (المفكر الحر). وسيفضل آخرون، مع التوسير وبورديه الاعتماد على العلوم الإنسانية، وعلة الضرورات التي يكتشفونها، لإدخال كلية تحرير عقلانية بقدر ما هي خلقية أو سياسية. 'إن علم الاجتماع يحرر، كما كان يقول بورديه بالتححر من وهم الحرية'<sup>(2)</sup>. يمكن أن نقول الشيء نفسه على التحليل. وهذا يلقي فكر سينوزا: "ليس الإنسان إمبراطورية في

---

(1) أمي سنراوس، "الفكر البشري"، IX، بلون، 1967، ص 326-327، صدرت ترجمته عن 'دار مجد' عن روسو، أنظر أيضا علم الإناسة السوي، II، الفصل 1 (حار حاك روسو، مؤسس علوم الإنسان)، Plon، 1973، ص 45-56

(2) بورديو، أشياء قيلت، مينوي، 1987، ص 25-26

إمبراطورية، (إنه جزء من الطبيعة وجزء من المجتمع)، وينخدع إذا اعتقد نفسه حراً. لما تنقلت إرادته بعد من مبدأ السسية" الإنسان الحر ليس سوى وهم، إن معرفته الضرورية وحدها تحررنا: إنه نفهمنا أننا لسنا أحراراً نملك حظاً بأن نصبح أحراراً جزئياً على الأقل.

نحن نفهم أنه يمكن الكلام على الإنسانية النظرية في الحديث عن العلوم الإنسانية. وهي في هذا ليست ضد الإنسان (بما أنها علوم ليست لا مع ولا ضد) ولا ضد الإنسانية. إنها تعمل من نقطة نظر أخرى. المقصود، وليس الاعتقاد بالإنسان، وإنما المقصود معرفته. ولا نستطيع معرفته علمياً إلا شريطة التوقف عن الاعتقاد فيه (كماهية أبدية، كمبدأ أو فاعل مطلق الحرية). إن العلوم الإنسانية ليست إنسانية، بمعنى أن علوم الأرض ليست الهندسة، وأن علم البيولوجيا ليس حياة. على النقيض، مثلما أنه بالتوقف عن جعل الحياة مطلقة نستطيع أن نواجه معرفتها علمياً، هكذا بالتوقف عن جعل الإنسان مطلقاً نستطيع البدء بمعرفته. الساس على خلاف الاستيطان أو الإسقاط هذا غير كاف لاحترامه وأقل كفاية لمحبهه يكون هذا حيث نجد انسانية أخرى قديمة قدم العلوم الإنسانية التي نتركها غير ماحوذة: إنسانية ليست نظرية بل علمية، ليست عقلية بل خلقية. لا يوجد علم يكفي ذلك أو يعني مه نحن لا

نعتمد على العوم الإنسانية لتكون إنسانيين في مكاننا

ما هو الإنسان؟ يجيب إدغار مورين Edgar Morin ' نحن نعرف جميعاً أننا حيوانات من صنف اللبونة، من نظام الرثيسات، من عائلة البشريات، من جنس الإنسان، من نوع العاقل". ما هو فرقنا النوعي؟ السياسة (أرسطو)؟ العقل (الرواقيون) الضحك (رابليه Rabelais)؟ الحرية (روسو)؟ العمل (ماركس)؟ هذا لا قيمة له للنوع، كما للفرد. بيولوجيا، الموجود البشري يولد من أم وأب، وفي وقت يجرده علم الباثولوجيا Pathologie من العقل والحرية، ويمنعه من العمل والسياسة والضحك. فلسفياً: الموجود البشري موجود، له أن يصير إنساناً قدر استطاعته. يوجد خبز على اللوحة. الرجل العاقل نوع حيواني، الإنسانية خلق ثقافي ما هو الإنسان؟

'إنه موجود ذو نشاط كثيف وغير مستقر، يضحك ويتسم ويبيكي. إنه موجود مضطرب (قلق) ومغموم. موجود (مستمتع، سكران، نشوان، غنيمة، محبب، موجود تحتاحه المخيلة، موجود يعلم الموت ويعتقد به، موجود يقرر الخرافة والسحر، موجود مسكون بالارواح والالهة. موجود، يتعدى بالأوهام والانساح. موجود ذاتي علاقته مع العالم الوضعي أكيدة دائماً، موجود حاضع للخطأ والضلال، موجود l rrique يحدث الفرضي. وكما نسمي جنوناً إجتماع الوهم والإمراط



واللاستقرار، والشك بين الواقع والمتحيل، والخلط بين الذاتي والموضوعي، والخطأ والفوضى، فإننا مضطرون أن نرى في الإنسان العاقل، الإنسان الشيطان. *Homo sapiens est homo démens*<sup>(1)</sup>.

يقال أن الجون الحقيقي يبقى مع ذلك استثناء دون شك ولكن الحكمة الحقيقية كذلك، لم تعط أبداً، وتُعزى دائماً. هذا الموضوع آخر حان وقت استخلاصه.

---

(1) مورن، "الحنة المفقودة، الطبيعة البشرية"، سوي، 1973، طعة جديدة، 1979، ص 123-124.



# خلاصة

## الفلسفة والحكمة

لماذا التفلسف؟ تبدو الكلمة مجيبة عن نفسها من أجل الحكمة (سوفيا Sophia) التي تكون الفلسفة جيبها (أحب Philien) أو بحثها، ولكن لا شيء يدل على أن الإشتقاق اللغوي على حق. لماذا نقول عن كلمة إنها حقة؟.

إنني أعلق أهمية أكثر على التقليد عندما يكون فلسفياً. إنه بالعرض إنطباعي، كون الحكمة هدف الفلسفة، أمر لم يتوقف الفلاسفة عن ترديده خلال خمسة وعشرين قرناً (باستثناء واحد، وبعض عقود القرن العشرين)، منذ ألبريسوقراطيس حتى آلان Alain أو أريست وويل Eric Weil، مروراً. (لكن لا نستطيع ذكر الجميع)، بأفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا وفولتير وكانط وشوبنهاور وبيتشه<sup>(1)</sup> إدعى البعض

---

(1) ببغني إضافة راسل ووجنشتين اللذين لم يستعملا أبدا كلمة الحكمة، ولكنهما أشارا بوضوح إلى أن هدف الفلسفة كان تحرير الفكر وإراحته، وهما مفتاحان، خاصة عند راسل، على اتحاد مع العام أنظر خاصة الفصل الأخير من كتاب راسل والمشكلات الفلسفية، "قيمة الفلسفة" وملاحظات ح ح غراجر ما يدعو حكمة وجنشتين التمارين العقلية الفلسفية القديمة، 2002 Albin Michel ص 377 و378 و384-385، الفلسفة كطريقة حياة، 2001، ص 209-213

في الفترة الأخيرة أن ذلك ليس صحيحاً إذا حولوا الأمر إلى هذا النقطه؟  
فلماذا يحتفظون بالكلمة؟

متكر اللفظة فيتاغورس الذي كان يقول عن نفسه أنه "فيلسوف" تواضعاً لكي لا يدعي عنوان "الحكمة" Sophos أي العالم أو الحكيم. إن هاتين الكلمتين في الفرنسية ستصبحان زمنياً طويلاً غير قابلتين للتبديل. أليست الحكمة علماً؟ هذا ما نقرأ عند ديكارت: "هذه الكلمة فلسفة تعني دراسة الحكمة، وبالحكمة لا تفهم فقط الحداقة في الأعمال، ولكن معرفة كاملة لكل الأشياء التي يمكن للإنسان علمها، إن كان في سلوك الحياة أو في حفظ الصحة أو في اختراع الفنون"<sup>(1)</sup>. بيد أن كل علم هو غير شخصي، بينما ليست الحكمة أبداً كذلك. وكل حكمة تجسيد بينما ليست العلوم كذلك. إن مونتاني وكانط وهوسرل أكثر وضوحاً من أرسطو وديكارت نحن نذكر عبارة الأول "في حين يمكن أن نصير علماء من علم الغير، لا نستطيع أن نصير حكماء إلا من حكمتنا الخاصة". يوافق هوسرل عليها قائلاً: الفلسفة - الحكمة - هي نوع من عمل الفيلسوف الشخصي يجب أن تكون صفتها حكمته، علمه، والتي رغم أنها تنحو إلى العام، تكون مكتسبة منه، ويجب أن يستطيع تبريرها منذ الأصل وفي جميع المراحل، معبداً على حدسياته المطلقة"<sup>(2)</sup>. الفلسفة عمل ولكن لا يستطيع أحد أن يقوم به مكاناً ولا يستطيع حتى إتقانه لحسابه وبلح كانط على

(1) "مبادئ الفلسفة"، المقدمة.

(2) هوسرل، "تأملات ديكارتيّة"، مقدمة

هذا ويقول "الفلسفة هي مذهب تمرين الحكمة (ليست علماً بسيطاً)، كيف يستطيع أي شخص ممارستها مكانه؟ كيف لم نعد قادرين على تملك الحاجة إليها؟ لذا ينبغي أن نتفلسف: "لا يملك الإنسان الحكمة، ولكنه يتوق إليها، ويمكنه أن يملك فقط محبتها. هذا كان محل استحقاق في السابق (...). الفلسفة بالنسبة للإنسان جهد في سبيل الحكمة، التي تكون دائماً غير مكتملة". الحكمة هي الهدف والفلسفة الطريق، ولكن الحكمة الآن في الطريق التي تؤدي إليها جزئياً على الأقل. إذا كنا حكماء لا نكون بحاجة إلا للفلسفة، ولكن إذا كنا مجانين تماماً أو جاهلين تماماً فلا نستطيعها.

يوجد حكمة وحكمة. كان القدماء يميزون بين "حكمة عقلية" ليست هدف الفلسفة بقدر ما هي شرطها، وبين "حكمة نظرية" كما يقول أرسطو، أي تأملية عقلية أو روحية، يتابعها الفلاسفة، ويتفق لهم أحياناً التجريب ينبغي تجنب معارضتهما كثيراً (الحكمة الحقة هي الجمع بينهما) ولكن لذلك يجب تجنب دمجهما معاً. نحن لا نحتاج إلى التفلسف لكي نكون حذرين أو بصيرين. (ولا حتى إذا كنا محطوظين وموهوبين في الحياة) من أجل أن ندرك سعادتنا وهادئين. إن الحكمة حتى لو أدركت، لا نستطيع كفافه ضرورات الحياة اليومية هذا ما تذكر به نكتة طاليس المعروف... عندما وقع في البئر وهو يتأمل السماء، ليست الفلسفة ضياعاً ولا ترفيقاً. يوجد فلاسفة كبار تعساء ومجانين (نيتشه كان تعيس ومجنوناً) ويوجد واحد انتسب إلى الحرب النازي. ليس هذا سبباً لعدم التفلسف.

ولكنه سبب للتوقف عن الاعتقاد. إن الفلسفة تأمين من جميع الأخطار ضد مخاطر الوجود أو ضعف الإنسانية" يقول باسكال "إن السحرية من الفلسفة هي فلسفة حقاً". هذا أكثر فلسفة وأكثر حكمة من ظنية كلام هيدجر الرصين.

الفلسفة نشاط، جهد، بحث، هدفها الحكمة تماماً قلنا ما يكفي أن الفلسفة ليست الحكمة ولكنها في جميع الأحوال طريق الفكر الذي ينشدها أو يقاربها. الفلسفة عمل، والحكمة تصبح استراحة. الفلسفة نوع من الخطاب، بينما الحكمة نوع من الصمت. الفلسفة ضرب من التفكير، أما الحكمة فنوع من الحياة. كيف نميزها؟ طمأينة النفس Ataraxie ، الحرية الداخلية Autarkeia، شعور الوحدة، ولكن الفرح مع حقيقة الواقع (حب العمل عند نيتشه أو الرواقيين، وحب الفكر في الله أو الطبيعة عند سبينوزا، "الضمير الكوني" حسب بيار هادو (Pierre Hadot)<sup>(1)</sup>. لقد نسي الغريون الجسد غالباً (التمارين Askēsis) على هذه الطريق، بينما جعله الشرقيون بفضل اليوغا والفنون العملية الدرب الرئيس، ولكن الجميع يتفقون على الهدف الذي هو السلام. البساطة، الحرية، الحقيقة، الوحدة، الصفاء، الفرح، الحكيم؟ هو إنسان سعيد تماماً، صاف وحر، هذا ما يتسع لنا مجالا هاماً للرفي.

الحق مع فيتاغورس الفلاسفة ليسوا حكماء وأفلاطون كان

---

(1) ب- هادو، م ن، 191 309

على حق. الحكماء لا يتفلسفون (ليسوا بحاجة الى الفلسفة)، وكذلك الجهلة (إنهم لا يستطيعون التفلسف). من يستطيع إذن التفلسف ويحجب على ذلك؟ هؤلاء وحدهم - نحن جميعاً الذين تقع بين الإثنين<sup>(1)</sup>.

يقول آلان Alain : "الشر الأكثر نقيضاً للحكمة هو الحمافة" هذا القول يتضمن الأساس. المقصود هو التفكير بالتوافق مع العقل homologoumenôs - كما كان يقول اليونان - في الذات وفي الكل. السعادة يمكن أن تقع في الطرق (النهاية) ولكن الحقيقة هي الطريق (إليها).

---

(1) Banquet (1)، 204، أ، ب.





# الفهرس

5	المقدمة ما هي الفلسفة.....
7	ممارسة خطائية، عقلية ومجردة .....
12	عموميات ومفاهيم .....
14	ممارسة نظرية لا علمية .....
17	تحديد الفلسفة .....
23	الفصل الأول - الفلسفة وتاريخها .....
23	I - تاريخ الفلسفة وتاريخها .....
30	II - الفلسفة القديمة .....
43	III - الفلسفة الوسيطة .....
47	IV - الفلسفة الحديثة .....
63	V - الفلسفة المعاصرة .....
73	الفصل الثاني - ميادين وتيارات .....
74	I - عظمة الميتافيزيقيا وحدودها .....
82	II - فلسفة المعرفة .....
88	III - فلسفة الأخلاق الخاصة والعامة .....
98	IV - الفلسفة السياسية .....

108.....	V - فلسفة الفن
112.....	VI - الفلسفة والعلوم الإنسانية: ما هو الإنسان
121.....	خلاصة - الفلسفة والحكمة

.



## الفلسفة

منذ ما يزيد على 2500 سنة والفلسفة تشكل موضوع شغف لكل من درسها وتعرف إليها بمن في ذلك عدد من كبار عبقریات البشرية الذين بنوا مجدها وتاريخها. طموح هذا الكتاب أن يجعل هذا الشغف مفهوماً من الجميع. إنه يبين ماهية الفلسفة، تطورها عبر العصور، أهم تياراتها... باختصار، إنه مدخل إلى الفلسفة، وبالتالي إلى الحكمة التي نحن دائماً بأمس الحاجة إليها.

ISBN 9953-483-55-2



9 789953 483552

المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع

